Curs Teologie Fundamentală
Semestrul al II – lea

C 1. Rădăcinile secularizării şi distorsionarea înţelegerii eclesiale a Adevărului (Scolastică, Renaştere).

Contextul apariţiei scolasticii

Gândirea scolastică este strâns relaţionată de mutaţiile semnificative produse la începutul mileniului II în Occident, urmate de cele din secolul XII şi XIII. Revirimentul economic, politic şi cultural al Occidentului din această vreme este o consecinţă a schimbării unei mentalităţi. Dacă în primul mileniu, sub influenţa gândirii augustiniene dominate de platonism, Apusul se concentrează pe o salvare pur eshatologică, făcând abstracţie de istorie, începând cu al doilea mileniu, aşteptarea înfrigurată a Mântuitorului este convertită în dorinţa de a construi un rai terestru. Această mentalitate este favorizată de redescoperirea filosofiei lui Aristotel prin intermediul filierei arabe. Cultura şi ştiinţele arabilor vor influenţa decisiv modificarea orientării culturale occidentale.

Scolastica occidentală este instrumentalizată prin intermediul limbi latine. Inclusiv textele lui Aristotel sunt traduse în latină din arabă, nu din greacă. Aşa cum Fericitul Augustin nu cunoştea bine limba greacă, neputând avea acces la textele Sfinţilor Părinţi din Răsărit şi generând o teologie care a favorizat o interpretare diferită faţă de perspectiva eclesială a ortodoxiei, la fel renaşterea culturală din secolul XII se bazează pe o gândire care rămâne străină gândirii patristice răsăritene. Se poate vorbi de existenţa a două renaşteri: prima cea din secolul XII, bazată pe redescoperirea filosofiei lui Aristotel şi fundamentarea scolasticii, cea de-a doua din secolul XV-XVI, bazată pe revalorizarea lui Platon, dar din perspectiva magică şi hermetică, pe linia lui Giordano Bruno, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandolla.

În Renaşterea din secolul XII care fundamentează naşterea şi consolidarea gândirii scolastice, latina este instrumentul de exprimare a unei elite intelectuale care se lărgeşte din ce în ce mai mult. Latina este învăţată în şcoli prin asimilarea unei limbi clasice adaptate la cerinţele vremii. Secolul al XII-lea apare ca rezultatul unui proces îndelungat de maturizare şi de asimilare a unei limbi reinventate. Aprofundarea limbii latine determină o căutare a unui stil asemănător retoricii lui Cicero. Se insistă asupra unor reguli care să confere frumuseţe stilistică şi coerenţă logică frazelor care compun discursul scris sau vorbit al clericilor. Atenţia este deturnată de la înţelesul duhovnicesc şi eclesial al raţiunii, la cel formal şi individual. Bernard de Clairveux, Anselm de Canterbury, Petru Venerabilul sunt câteva exemple care arat că arta compoziţiei era foarte bine stăpânită. Polemica lor este savantă şi minuţios supusă regulilor dialecticii şi retoricii. În secolul XII, autori precum Vergiliu, Horaţiu şi Ovidiu sunt valorificaţi din plin. Operele morale, filosofice şi retorice ale lui Cicero se găsesc integral sau aproape în întregime la mănăstiri semnificative precum Cluny, Bec sau Reims şi în aproape toate cetăţile de pe Valea Rinuluui.

După recucerirea Spaniei de către creştini, un efort considerabil este alocat traducerii mai multor lucrări din antichitate. Se formează echipe de traducători din creştini, evrei convertiţi şi arabi. Activitatea de traducere a început la Vich, Barcelona şi Segovia, iar în sec. XII se concentrează la Toledo. Arhiepiscopul Raymond şi arhidiaconul său Dominicus Gundissalinus, un evreu convertit, s-au ostenit serios pentru a-i implica pe evrei şi arabi în traducerea textelor în

latină. Astfel apar echipe compozite de traducători, reunind specialişti din toată Europa occidentală. Începând cu 1130, Palermo devine un centru de traduceri. Este urmat de Veneţia, Roma, Pisa. Sunt traduse o multitudine de opere din domeniul ştiinţelor naturale, ale logicii, filosofiei, retoricii.

Prin intermediul arabilor tratatul de logică *Organonu-ul*, al lui Aristotel este tradus între 1125-1150. Aceste texte sunt adăugate celor traduse de Boethius în sec. VI şi sunt desemnate *Logica nova*. Aceste texte se răspândesc rapid, influenţând decisiv formarea gândirii de tip scolastic. Marile opere de psihologie, de fizică, de metafizică ale lui Aristotel sunt traduse la sfârşitul sec. XII. Există o mulţime de enciclopedii şi comentarii despre Aristotel care sunt traduse în latină. Dominicus Gundissalinus şi Ioannes din Spania (tot un evreu convertit) coordonează procesul traducerii. Ei dau o versiune latină a enciclopediei lui Avicenna, numită *Sufficentia*, apoi a comentariilor sale despre Aristotel.

Învăţământul

În sec. XII reputatele şcoli monastice dispar. Apar şcolile urbane din jurul catedralelor sau din cadrul mănăstirilor din oraş. În oraşe, şcoala este sub autoritatea episcopului. Ei nu predau personal, dar controlează activitatea şcolară. La Conciliul de la Lateran din 1179, se hotărăşte ca scolasticul să fie plătit din venitul catedralei. Prin acelaşi decret se ordona episcopilor să nu refuze autoritatea de a preda pentru cei care erau capabili de acest lucru. Titularii unei *licentia docendi* puteau să deschidă o şcoală pe propria lor răspundere. Autoritatea eclesială a predării învăţăturii creştine este înlocuită treptat cu o autoritate de tip academic conferită de diferite titluri obţinute prin absolvirea unor şcoli. La începutul carierei sale, Abelard a ţinut la Corbeil şi Melun astfel de şcoli. Este un fel de liberalizare a învăţământului în care sunt predate disciplinele care constituie *trivium-ul* (retorica, gramatica şi arta conversaţiei). Studierea *trivium-ului* deschide accesul la profesiuni lucrative, după specializarea în drept sau medicină. Nu se poate aştepta de la aceşti studenţi să aibă un acelaşi comportament cu aspiranţii la preoţie.

Programa şcolară este cunoscută datorită manualelor existente din acea perioadă. Thierry, care a condus şcoala din Chartres între 1141-1151, a realizat o vastă compilaţie a textelor din antichitate, care ilustrau cele şapte arte liberale. Alături de *trivium* există *quadrium* (muzică, geometrie, aritmetică şi astronomie). Accentul se pune pe *trivium*. Gramatica se bazează pe largi extrase din gramaticile antice ale lui Donatus şi Priscianus, iar logica pe textele lui Aristotel. Unii profesori predau aceste arte, fără nici o motivaţie duhovnicească sau eclesială, neavând în vedere nici măcar studiul teologiei (este cazul lui Abelard). Atunci când un profesor se îndreaptă spre teologie, poate exista doar dorinţa de a-şi lărgi orizontul cunoaşterii, schimbând o specialitate cu alta. În acest fel regulile formale ale artelor liberale sunt aplicate şi teologiei.

Ioan din Salisbury oferă o prezentare a traseului şcolar pentru a deveni un scolastic. În lucrarea sa *Metalogicon* el arată că a ajuns la Paris în 1135, având 14 ani. Timp de 12 ani el se va iniţia în toate disciplinele. Va învăţa 2 ani dialectica cu Abelard la Paris. La Chartres este vreme de 3 ani ucenicul lui Guilelmus din Conches care îi predă gramatica. Apoi învaţă artele din *quadrium*. Format, în felul acesta devine el însuşi un scolastic. La toate nivelurile predarea înseamnă comentarea unui texte care se face în şcoală. Dialectica joacă un rol central în realizarea comentariilor. În faţa mulţimii noi de informaţii provenite din textele traduse, singurul instrument critic de care dispun scolasticii este dialectica. Comentariul de text bazat pe analiza propoziţiei şi pe demonstraţia silogistică este considerat o metodă rodnică pentru studiul teologiei. În felul acesta nu exista o mare diferenţă între metodologia de studiu a teologiei sau cea a dreptului sau a medicinii. Gramatica şi apoi dialectica au statutul de ştiinţă-instrument.

În abordarea scolastică a teologiei există ambiția de a înțelege și de a explica cele mai dificile și delicate probleme prin dialectică. Metodele de predare decurg direct din obligațiile comentariului asupra textului. Există trei etape în munca de elaborare a comentariului: *littera* (fixarea literei textului), *sensus* (fixarea sensului cuvintelor și al frazelor), *sentetia* (profesorul discută opiniile autorului expuse în frază sau paragraf). Profesorul care prin analiză nu ajunge să împărtășească opiniile autorilor predecesori, trebuie să-și propună propriile opinii. Din confruntarea diverselor opinii se naște întrebarea care generează o adevărată dezbatere. Amplificarea întrebărilor poate masca sau oculta textul original care devine doar un pretext pt. dezbatere. Din acest punct de vedere, de ex., *Sentințele* lui Petru Lombardul au fost un suport care au generat multiple întrebări și dezbateri.

În această perspectivă adevărul devine un obiect de dispută impus prin argumentele logicii formale. Cel care propune un raționament mai solid își impune propria opinie ca adevăr. Puterea anonimatului exersată în Tradiția vie a experienței eclesiale este înlocuită cu o artificială și amăgitoare autoritate dată de erudiția și abilitatea silogistică a autorului. Coerența de viață și de putere duhovnicească existentă în asumarea eclesială a Adevărului este înlocuită de o coerență analitică și dialectică. Astfel, Adevărul trece din ordinea lui *a fi* în ce lui *a avea*. Adevărul nu mai e trăit ca împărtășire din viața eclesială trăită în Duh și Adevăr, ci e posedat ca un trofeu obținut în urma unor lupte a argumentelor și contra-argumentelor existente în artele liberale. Din acest punct de vedere, disputele scolastice pot fi asemuite cu turnirurile cavalerești și tratatele scolastice cu impresionantele catedrale gotice. În gândirea scolastică motivația duhovnicească a cunoașterii existentă în perspectiva eclesială este substituită cu dorința de a seduce, de a fascina. Pledoaria scolastică este făcută pentru a răspunde celor mai subtile și rafinate curiozități intelectualiste, urmărind câștigarea auditoriului. Slava dumnezeiască a înțelepciunii considerate nebune în fața lumii (logica Crucii și Învierii asumată de credincioși în viața comunității eclesiale) este înlocuită cu slava acestei lumi, cu dorința de a plăcea oamenilor și de a primi cinste de la ei.

În sec. XII valorizarea naturii în studiul teologiei dobândește o nouă semnificație. Savanții înțeleg lumea ca o structură unică și unitară. Folosirea cuvântului *universitas* cu sensul de univers exprimă această orientare. Bineînțeles că unitatea universului, convergența dintre microcosmos și macrocosmos era bine cunoscută în filosofia antică și medievală care a precedat gândirea scolastică. Mentalitatea nouă indusă de scolastică este că descoperirea naturii implică trecerea de la explicația ei simbolică la o argumentație de tip fizic. Se insistă asupra identificării și explicitării raționale a cauzelor lumii. Guilelmus din Conches a avut un rol important în această direcție. El era un om foarte informat și susținea că ignorarea forțelor naturii nu slujea slava lui Dumnezeu, obligându-ne să rămânem într-o credință lipsită de inteligență. În lucrarea *Philosophia mundi*, Guilelmus din Conches separă radical naturalul de supranatural, fiind interesat în aflarea cauzelor fizice ale fenomenelor naturale.

Logica dialectică înțeleasă ca instrument absolut în elaborarea științei scolastice se autonomizează tot mai mult de experiența eclesială, devenind un criteriu și un garant al posesiei adevărului. Dialectica favorizează fixarea și abordarea unei problematici străine de cunoașterea ancorată în tradiția duhovnicească și eclesială a Bisericii. Aristotelismul substituie logica paradoxală a experienței de viață trăită în plinătatea de Adevăr a Bisericii lui Hristos. Dialectica generează și cultivă celebra ceartă a universaliilor între realiști (conceptele preced existența concretă a lucrurilor) și nominaliști (doar lucrurile concrete au existență reală, conceptele fiind simple abstracții). Pierre Abelard este cel care cu multă îndrăzneală impune logica dialectică în înțelegerea și comentarea textelor Sfintei Scripturi și în general în studiul teologiei. Avântul

extraordinar al dialecticii a permis accesul la studiul problemelor fundamentale din metafizică şi teologie într-o manieră raţionalistă pentru un cerc tot mai larg de scolastici, consideraţi a fi profesionişti în studiul teologiei.

Renaşterea

Renaşterea este caracterizată de o solidă cultură a imaginarului. Fantasmele date de plasarea centrală a omului în centrul lumii, sunt cultivate într-o cunoaştere de tip magic şi hermetic. Logica omului ca măsură a tuturor lucrurilor substituie concepţia prin care dumnezeul Om este asumat ca măsură a fiecărei existenţe în parte şi totodată a întregii lumi. Dorinţa demiurgică de a accede iniţiatic la puterea cunoaşterii existente în Revelaţia primordială animă cele mai ascuţite minţi în căutarea secretelor originii acestei Revelaţii. Nu întâmplător, Renaşterea înlocuieşte aristotelismul scolastic cu un platonism preluat prin filiera neoplatonismului, cu puternice accente magice şi gnostice.

Marsilio Ficino înfiinţează Academia platoniciană la Florenţa în sec. XV, Cosimo de Medici i-a cerut lui Ficino traducerea în latină a unor dialoguri de-ale lui Platon şi a unor lucrări ale lui Plotin. În 1460, Cosimo achiziţionează manuscrisul care mai târziu avea să se numească *Corpus hermeticum* şi i-a cerut lui Ficino să-l traducă imediat în latină. Astfel Ficino, înainte să înceapă traducerile propriu-zise ale lui Platon, va finaliza traducerea *Corpusului hermetic* în 1463 (primul text grecesc tradus şi publicat de Marsilio Ficino). Această traducere va influenţa decisiv interpretarea şi înţelegerea textelor platonice şi neoplatonice, traduse şi publicate ulterior.

Atât Cosimo de Medici cât şi Marsilio Ficino erau convinşi că acest *Corpus hermetic* aparţine egipteanului Hermes Trismegistul şi conţine cea mai veche revelaţie. Aceasta l-a influenţat pe Moise, pe Pitagora, pe Platon şi pe magii persani. Ficino afirmă pe de o parte armonia dintre hermetism şi magia hermetică, iar pe de altă parte dintre acestea şi creştinism. Pe aceeaşi linie se află şi Pico della Mirandola atunci când spunea că magia şi Kabbala confirmă dumnezeirea lui Hristos. Papa Alexandru valorizează tradiţia hermetică şi ocultă, punând să se picteze imagini şi simboluri egiptene la Vatican. Interesul pentru magie şi hermetism arată aspiraţia omului Renaşterii pentru o Revelaţie primordială. Totodată, prin această tendinţă se exprimă profunda insatisfacţie faţă de teologia scolastică. Experienţa eclesială care răspunde nevoilor adânci ale sufletului religios este deturnată în tot felul de practici mistice şi magice care ţin de ocultism. Giordano Bruno este un adevărat apostol al magiei şi al cunoaşterii hermetice.

Căutarea unei revelaţii pre-mozaice în Renaştere a zguduit creştinătatea apuseană, dând naştere în cele din urmă ideologiilor naturaliste şi pozitiviste. Consecvenţa cu studiile lui Ficino, Pico, Bruno referitoare la tezaurul hermetic a condus la dezvoltarea filosofiilor naturaliste şi a ştiinţelor matematice şi fizice. În perspectiva acestor filosofii şi ştiinţe, creştinismul nu era unica religie revelată. Din acest punct de vedere este interesant de analizat continuitatea de tip magic dintre ştiinţa modernă şi cultura imaginarului a Renaşterii. Însă ştiinţa modernă nu este, aşa cu s-ar crede de către o conştiinţă modernă, superioară ştiinţei renascentiste, ci dimpotrivă este „musca aptera" a acesteia (Ioan Petru Culianu).

C 2. Critica din perspectiva apologeticii eclesiale a argumentelor raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu

Argumentele raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu-expresie a apologeticii scolastice

Apologetica ortodoxă ar trebui să recupereze şi să valorifice perspectiva eclesială specifică Tradiţiei patristice. Mai ales în contextul teologiei academice, apologetica a fost identificată cu un demers de apărare a învăţăturii de credinţă prin mijloacele raţiunii umane, de legitimare a existenţei lui Dumnezeu prin argumente raţionale. Însă raţiunea a fost înţeleasă în dimensiunea ei autonomă, ca fiind eliberată de sub tutela simbolismului religios. Din perspectiva Tradiţiei patristice există o reciprocitate internă şi profundă între raţiune şi credinţă, crucea raţiunii fiind credinţa.

O dimensiune fundamentală a apologeticii ortodoxe o constituie centralitatea Logosului Hristos, precum şi reciprocitatea dintre Logos şi raţionalitatea creaţiei. Lumea naturală nu este autonomă. Plecând de la relaţia strânsă dintre supranatural şi natural, aceasta se oglindeşte în plan epistemologic în reciprocitatea dintre credinţă şi raţiune. Din moment ce lumea naturală era înţeleasă autonom, apologetica pleca de la o premisă greşită, şi anume de la absenţa lui Dumnezeu din creaţie.

Astfel apologetica s-a asociat cu metafizica occidentală care L-a redus pe Dumnezeu la o Idee sau o Fiinţă izolată. Dumnezeul Cel viu nu era perceput ca o prezenţă concretă, cu care să vorbeşti în faţă, căruia să-I îngenunchezi, ci era trăit ca o absenţă. O asemenea atitudine de indiferentism conduce la o mentalitate de tip antropocentric, iar Dumnezeu este redus la mintea omului, la concepte şi noţiuni, plăsmuiri ale raţiunii exersate în mod autonom.

Argumentele raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, o emblemă a apologeticilor scolastice, sunt întemeiate pe principiul autonomiei naturalului în raport cu supranaturalul. Destructurând relaţia în plan ontologic existentă între Logosul Creator şi raţionalitatea dumnezeiască a creaţiei, se ajunge la înţelegerea autonomizată a raţiunii în raport cu credinţa, în plan epistemologic. Argumentele raţionale existente în apologetica scolastică pleacă de la om spre Dumnezeu şi fac abstracţie de prezenţa Lui în creaţie.

Astfel, din perspectiva Tradiţiei ortodoxe se poate constata o contradicţie formală a argumentelor raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu. Reciprocitatea dintre Logos şi raţionalitatea creaţiei este un fundament esenţial al apologeticii ortodoxe. Sfinţii Părinţi au subliniat că raţionalitatea dumnezeiască a creaţiei are un rol important în dezvoltarea unei teologii cuprinzătoare, precum şi în viaţa spirituală a credincioşilor. Practic, recuperând perspectiva cuprinzătoare a Tradiţiei patristice, se observă că la baza raţionalităţii lumii este Logosul dumnezeiesc. Astfel se poate valorifica interrelaţionalitatea dintre Raţiunea dumnezeiască, raţiunea umană şi raţionalitatea lumii.

Asumând acest demers se poate depăşi o abordare scolastică a apologeticii. Recuperarea şi valorificarea dimensiunii eclesiale şi duhovniceşti a apologeticii este de mare actualitate, întrucât tratatele apologetice sunt complet lipsite de această dimensiune. Raţionalitatea creaţiei implică o angajare a omului prin care este valorificată raţiunea, concretizată prin demers ştiinţific, filosofic şi teologic. Dar pe de altă parte, raţionalitatea lumii este un reflex al raţiunilor

dumnezeieşti necreate, cunoscute prin contemplare duhovnicească. Astfel, cunoaşterea prin har este mai presus de posibilităţile omului, oricât de mari ar fi acestea.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că experienţa înţeleasă ca o cunoştinţă trăită depăşeşte orice raţionament, iar simţirea ca participare la lucrul cunoscut este dincolo de orice înţelegere. Experienţa produce simţirea înţelegătoare a Celui cunoscut prin participare la viaţa dumnezeiască.

În această perspectivă, deopotrivă duhovnicească şi eclesială, apologetica se constituie într-o teologie mărturisitoare care este o invitaţie la pregustarea vieţii dumnezeieşti în existenţa concretă a lumii contemporane. Apologetica nu rămâne doar în sfera naturalistă, prin care Dumnezeu şi cele dumnezeieşti sunt coborâte la nivelul minţii naturalizate, ci prin pocăinţă şi viaţă duhovnicească mintea este transfigurată, fiind chemată la contemplarea celor mai presus de fire.

Pe această linie, apologetica rămâne fidelă duhului Tradiţiei patristice şi eclesiale care mărturiseşte posibilitatea concretă a sfinţirii vieţii şi existenţei, încă de acum şi aici, ca o prefigurare a împărăţiei veşnice a lui Dumnezeu. Într-o asemenea abordare, apologetica nu mai este redusă la o cunoaştere speculativă a unei Divinităţi percepute ca o Fiinţă izolată în transcendent, îndepărtată de nevoile şi aşteptările concrete ale lumii.

Astfel, apologetica este chemată să fie deopotrivă mărturisitoare şi misionară. Însă misiunea pleacă de la fundamente de ordin lăuntric, întrucât autentica misiune nu poate fi confundată cu un activism exterior exacerbat, lipsit de miez duhovnicesc şi liturgic. Puterea de viaţă a mărturisirii apologetice ţine de experienţa lucrurilor nestricăcioase şi de propovăduirea acestora într-o lume conectată din ce în ce mai mult la stricăciunea multiplelor ideologii care-l ţin captiv pe om într-un noian de himere.

Prezenţa logosului în creaţie, existenţa lucrărilor persoanelor Sfintei Treimi în cosmos şi în istorie sunt stâlpi de nezdruncinat în faţa ideologiilor contemporane (secularism, consumerism, hedonism, nihilism). Prin experienţa personală ancorată în viaţa comunitară a Bisericii, fiecare este chemat să împărtăşească adevărata libertate, trăită în Duh şi Adevăr. Doar eliberat de tirania patimilor, omul devine cu adevărat liber. În această perspectivă, apologetica mărturisitoare îl cheamă pe om de la desfigurarea prin patimi, la transfigurarea prin viaţa duhovnicească şi eclesială care presupune experienţa harului.

Plecând de la premisa centralităţii Logosului în creaţie şi a reciprocităţii dintre Logos şi raţionalitatea cosmosului, teologia ortodoxă se poate angaja fără complexe în dialog cu ştiinţa contemporană. Inclusiv cosmologia ştiinţifică actuală precizează că lumea nu poate exista prin sine, ci presupune un reper indescifrabil exclusiv prin raţiunea analitică. De asemenea, viziunea deterministă este depăşită. Cu toate că, de cele mai multe ori, ştiinţa face abstracţie de dimensiunea transcendentă a raţionalităţii lumii, prin reprezentanţi semnificativi ai ştiinţei se afirmă deschiderea către taină şi credinţă.

Evaluare critică a argumentelor raţionale pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu

Argumentul ontologic a generat de-a lungul timpului mai multe controverse. El se diferenţiază de celelalte argumente referitoare la existenţa lui Dumnezeu prin faptul că foloseşte metoda deductivă, încercând să dovedească existenţa lui Dumnezeu, plecând de la ideea de Dumnezeu din mintea omului. Argumentul istoric, cosmologic sau teleologic foloseşte mintea inductivă care plecând de la realităţi ale lumii naturale dovedeşte că Dumnezeu este cauza lor.

Anselm de Canterbury (1033-1109) a avut un rol determinant în dezvoltarea argumentului ontologic. Argumentaţia lui Anselm a fost dezvoltată în cadrul controversei pe care a avut-o cu călugărul Gaunilo de la mănăstirea Marmontier. La baza controversei se află celebra ceartă a universaliilor din evul mediu, referitoare la relaţia dintre idei şi lucruri. Această relaţie a fost prezentată în trei variante:

- realismul extrem – ideile sunt anterioare lucrurilor, universalia ante res (influenţă platonică);
- realismul moderat – ideile şi lucrurile sunt intrinsec relaţionale, universalia in rebus (influenţă aristotelică);
- nominalismul – ideile sunt simple abstracţii deduse din lucruri, universalia post res (influenţă specifică gândirii protestante);

Aceste controverse s-au dezvoltat plecând de la neînţelegerea relaţiei profunde a reciprocităţii dintre Logos şi raţionalitatea lumii. Anselm punea accentul pe experienţa lăuntrică, pe o raţiune psihologizată, certitudinea existenţei lui Dumnezeu, fiind validată de exerciţiul speculativ al unei raţiuni descentrate din relaţia ei structurală cu Logosul Hristos. Apriorismul subiectiv al lui Anselm conduce la o logică speculativă constrângătoare. Experienţa eclesială este deturnată, fiind redusă la metafizică (Dumnezeu este asociat cu o Idee).

Gaunilo insistă asupra faptului că existenţa reală nu poate fi dedusă din existenţa mintală (în acest sens el face o analogie cu legendara insulă Atlantida). Din perspectiva teologiei fundamentată eclesial o astfel de dispută este una artificială, bazată pe noţiunea abstractă de idee mintală sau Fiinţă supremă.

Taina persoanei şi experienţa harului trăite în viaţa Bisericii sunt abandonate în cadrul disputelor din jurul argumentului ontologic, construite prin raţionamente abstracte şi detaşate de viaţă. Tradiţia Bisericii consemnează că ideea apriorică de Dumnezeu din mintea omului afirmată de argumentul ontologic este rezultatul unei gândiri autonome în raport cu experienţa eclesială.

Argumentul cosmologic – îşi propune să dovedească existenţa lui Dumnezeu pornind de la caracterul contingent al lumii care postulează existenţa unei cauze absolute. Principiul cauzalităţii este valorificat în cadrul argumentării, Dumnezeu fiind identificat cu cauza absolută, necondiţionată. Principiul raţiunii suficiente afirmă că Dumnezeu este cauza supremă a lumii contingente.

Argumentul cosmologic este cunoscut din antichitate (Anaxagoras, Platon, Aristotel, Cicero, Seneca) Sfânta Scriptură, precum şi unii Sfinţi Părinţi evidenţiază faptul că prin lume, prin revelaţia naturală se poate ajunge la Dumnezeu.

Argumentul cosmologic se întemeiază pe legea cazualităţii, a contingenţei şi a mişcării. Legea cauzalităţii afirmă necesitatea unei cauze absolute. Legea contingenţei, plecând de la contingenţa lumii afirmă că trebuie să existe o realitate necondiţionată identificată prin cauza primă. Legea mişcării, sub influenţa filosofiei aristotelice, opune nemişcarea lui Dumnezeu mişcării lumii, Dumnezeu fiind identificat cu un motor nemişcat.

Argumentul cosmologic omite taina relaţiei personale trăite în experienţa de comuniune dintre Dumnezeu şi om. De asemenea fundamentează o legătură exterioară între Dumnezeu şi lume. Reciprocitatea internă dintre Logos – raţiune umană – raţionalitatea lumii valorificată în gândirea fundamentată biblic şi patristic în cadrul Tradiţiei ortodoxe nu este valorificată prin argumentul cosmologic. Autonomia specifică argumentului cosmologic este depăşită prin cosmologia teonomă a teologiei patristice şi eclesiale.

Argumentul teleologic – se bazează pe legea finalității. Existența lui Dumnezeu este dedusă din ordinea, finalitatea și armonia din lume. Gândirea autonomă valorificată în cadrul argumentului teleologic înlocuiește ordinea dumnezeiască prin una omenească, astfel cultivându-se diverse amăgiri și himere. Hristos nu este asumat ca Logos Creator și Proniator al lumii, propunându-se o ordine și finalitate centrate pe o gândire autonomă și structurate în interiorul unei realități imanente.

Teologia ortodoxă mărturisește constant că atât Arhetipul cât și Telosul întregii creații este Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul. Toate sunt și se împlinesc prin El. Înnoirea creației, transfigurarea ei și împlinirea sa eshatologică se realizează prin Persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu.

Argumentul moral – valorifică legea morală și conștiința morală. Legea morală a fost atestată din antichitate (Zenon, Cicero). Sf. Apostol Pavel se referă la ea spunând că este *„înscrisă în inima omului"* (Romani, 2, 14). Existența legii morale naturale este un dat aprioric primit de om de la Dumnezeu. Filosoful Kant insistă asupra acestei realități. Legea morală are caracter impersonal și obiectiv, în timp ce conștiința morală are caracter personal și subiectiv. Prin conștiința morală este cunoscută și împlinită legea morală de către om. Adepții argumentului moral arată că legea morală și conștiința morală se susțin reciproc. Existența legii morale și a conștiinței morale constituie temeiul argumentului moral pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

Teologia ortodoxă subliniază constant că experiența eclesială nu se reduce la morală, trăirea religioasă nu se epuizează în cadrul unei anumite etici bazată pe coduri morale. Morala autonomă rămâne străină de comuniunea trăită personal și comunitar în interiorul comunității euharistice. Viața întru Hristos depășește o morală naturalistă.

În concluzie, din perspectiva apologeticii fundamentată patristic și eclesial, argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu sunt străine de duhul și gândirea Tradiției Bisericii. Aceste argumente sunt dezvoltate pe baza înțelegerii autonomiei lumii naturale. În mod contradictoriu aceste argumente își propun să dovedească existența lui Dumnezeu, dar omițând prezența Sa concretă și proniatoare în lume.

Aceste argumente pornesc de la om spre Dumnezeu, având un caracter antropocentric, distanțându-se de asumarea Revelației divine ca o realitate de viață în care există reciprocitate între Dumnezeu și om, inițiativa aparținând lui Dumnezeu.

Separarea dintre natural și supranatural, dintre rațiune și credință, autonomizarea rațiunii și omiterea experienței eclesiale ca un criteriu de mărturisire al lui Iisus Hristos ca Adevăr absolut al lumii sunt premise valorificate în concepțiile referitoare la argumentele raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

C. 3. Modernitatea şi principiile sale constitutive

Premise ale modernităţii

Prejudecata fondatoare a modernităţii este iluzia modernilor de a crede că ei şi-au inventat propria tradiţie, că ei sunt primii şi că sunt izbăviţi de trecut. Convingerea celor din secolul al XVII-lea, cel al modernităţii clasice, este că ei s-au emancipat de tutela vechilor tradiţii de până atunci. Bernard din Chartres (mort după anul 1124) a lansat metafora piticilor cocoţaţi pe umerii unor uriaşi, conform căreia modernii nu erau decât nişte pitici atârnaţi pe umerii uriaşilor consideraţi a fi cei vechi, din antichitate. Această metaforă este inversată. Astfel, Francis Bacon considera că anticii sunt cei tineri, iar vremurile moderne erau văzute ca fiind cu adevărat cele vechi. Descartes, cel care a contribuit la realizarea unei filosofii a modernităţii, spunea că „...noi suntem cei vechi", interpretând în mod invers metafora piticilor cocoţaţi pe umerii uriaşilor. La fel se întâmplă cu Newton care în scrisoarea către Hooke din 5 februarie 1675, omiţând cuvântul *pitici*, transforma în laudă afirmaţia lui Bernard din Chartres.

Cei din evul mediu se considerau moderni în raport cu cei din antichitate. Era o modernitate obţinută prin relaţie cu o altă epocă. Modernitatea propriu-zisă este revoluţionară prin faptul că se consideră modernă în conţinutul ei, nu prin comparare cu altă paradigmă a lumii. Modernitatea are pretenţia că oferă o altă viziune asupra lumii, diferită de tot ceea ce a fost şi că această reprezentare a lumii este superioară în sine faţă de orice concepţie ancorată în Tradiţie. Modernitatea se consideră superioară doar prin simplul fapt că este modernă, în sensul că e ulterioară celorlalte concepţii. Modernitatea permite o dezrădăcinare majoră din universul de viaţă şi de idei al Tradiţiei. Gianni Vattimo spune că modernitatea este epoca în care devine o valoare determinantă faptul de a fi modern.

Separarea dintre natural şi supranatural, care se conturează încă din antichitate prin metoda dublului adevăr (unul pentru ordinea naturală şi altul pentru cea supranaturală), este accentuată în modernitate. Autonomizarea naturalului de supranatural şi conferirea unei autorităţi prioritare cunoaşterii naturale, care se explică fără a face apel la Dumnezeu constituie miezul modernităţii. Dumnezeu este înlocuit cu natura în explicarea lumii. Legile naturale pot explica funcţionarea şi înţelegerea lumii. În 1660 se înfiinţează la Londra *Societatea Regală din Londra pentru promovarea cunoaşterii naturale*. Joshua Childrey publică o carte manifest intitulată *Britania Baconica*, în care face o separare netă între natural şi supranatural. El scrie: „Pune pe seama Naturii lucrurile care sunt ale Naturii; şi pe seama lui Dumnezeu, cele care sunt ale lui Dumnezeu".

H. R. Patapievici sintetizează în lucrarea *Omul recent* etapele cunoaşterii, plecând de a relaţia dintre natural şi supranatural. Într-o primă fază gânditorii pun totul pe seama lui Dumnezeu. În a doua etapă, se crede că lucrurile naturale nu sunt decât simboluri ale realităţilor supranaturale. A treia etapă este separarea naturalului de supranatural, considerându-se că există două metode de investigaţie specifice şi legitime pentru cele două domenii. A patra etapă constă în recunoaşterea unei singure metode de investigare, doar cea naturală, admiţându-se totuşi că există şi o lume supranaturală. În a cincea etapă, se constată că există o singură formă de cunoaştere, cea ştiinţifică, şi că este absurd să se creadă că mai există şi un alt domeniu de existenţă. Supranaturalul nici nu mai poate fi gândit, ca atare el încetează să mai poată exista.

Autonomia lumii este unul din principiile constitutive ale modernităţii. O lume care este independentă de Dumnezeu, care îşi are propriile legi naturale, putând fi explicate prin acestea

este o lume în care se dezvoltă principiul „Dumnezeu este mort". Credința că lumea este un sistem închis care are o ontologie autosuficientă sieși, validându-se prin el însuși va conduce la ideea că Dumnezeu este o ipoteză la care se apelează doar atunci când nu există o explicație rezonabilă pentru rațiunea naturală autonomă. Mitul progresului specific pentru modernitate dă iluzia că odată cu timpul ignoranța va fi tot mai mult depășită. Astfel într-o bună zi se va ajunge la situația în care D va deveni o ipoteză de care lumea nu mai are nevoie pt. a fi justificată și explicată. Autonomia lumii și absolutizarea obiectivității științei autonome de Tradiție sunt principii care schimbă și modelează imaginarul lumii moderne. Trecerea de la o societate ancorată Tradiție la una modernă, se explică mai ales prin schimbarea imaginarului.

Relația dintre Reformă și modernitate

Premise ale științei moderne

Există o strânsă legătură între Reformă și spiritul modernității. Istoricul religiilor, Ioan Petru Culianu susține că impunerea științei moderne se datorează factorului extern al Reformei. Spiritul modern nu a fost generat de transformări de ordin economic, politic, social, tehnologic, ci mai ales de Reformă care a preluat și accentuat raționalismul renascentist, caracterul anticlericalist și prioritatea literei scrise în detrimentul imaginii în planul cunoașterii. De fapt, asistăm la o adevărată cenzură a imaginarului în cadrul Reformei. Paradoxal, Contrareforma, mișcarea romano-catolică prin care se urmărea combaterea Reformei, s-a alăturat marii cenzuri a imaginarului, favorizând victoria spiritului modern.

Culianu numește modernitatea un „apendice secularizat al Reformei", arătând că spiritul modern determină „... o epocă puritană în plan moral, capitalistă în plan economic, evoluționistă în plan filosofic, contestatară în plan ideologic, reformistă în plan politic, scientistă și tehnicistă în plan practic".

Victoria principiului protestant *sola Scriptura* confirmă o mutație petrecută în modernitate: înlocuirea gândurilor bazate pe imagini cu gânduri centrate pe cuvinte. În lumea tradițională, imaginea constituia o prezență vie și putea să redea mai bine ceea ce era legat de lume. Inclusiv, în planul cunoașterii, imaginea juca un rol central. Reforma mută accentul pe cuvânt și mai ales pe cuvântul scris. Autoritatea este acordată cuvântului scris. *Sola Scriptura* devine un principiu fundamental al modernității. Nu întâmplător tipografiile, edițiile cu index al cărților se dezvoltă mai întâi în lumea protestantă.

Cunoașterea științifică în paradigma tradițională și cea modernă

Viziunea științifică asupra lumii e strâns legată de mentalitatea epocii în care a fost elaborată. Într-o societate tradițională știința se integrează într-un demers general de căutare a Adevărului lumii. Știința poartă amprenta sacralității și afirmă existența unei simbolistici intrinsece lumii, creația având un fundament spiritual. Această știință sacră nu are o reprezentare secvențială, fragmentară a realității, ci abordează natura în întregul ei. Fenomenele fizice nu sunt atomizate și studiate în sine, ci ele sunt corelate între ele, obținându-se astfel o perspectivă de ansamblu a naturii.

De exemplu, fizica din antichitate era considerată o știință a naturii, fără să i se impună o restricționare la anumite aspecte ale fenomenelor din natură. Se studiau cele mai generale legi ale naturii, fără să existe o specializare care să insiste asupra unor nuanțe concrete, specifice unor anumite fenomene fizice.

Ştiinţa modernă deviază de la acea concepţie integratoare a mentalităţii tradiţionale, ea fragmentând fenomenul fizic într-o multitudine de secvenţe. Astfel spiritul analitic şi discursiv al gânditorului modern va fărâmiţa fenomenul fizic, ajungându-se la o aşa numită specializare care va aborda doar un anumit aspect al fenomenului respectiv. Această segmentare va îngusta orizontul de înţelegere şi de pătrundere a realităţii, cercetătorul fiind subjugat de mulţimea detaliilor.

Prin acumularea mai multor amănunte se atenuează până la disoluţie semnificaţia fenomenului studiat. Se pierde dimensiunea tainică a simbolului. Simbolul, deopotrivă, învăluie şi dezvăluie o realitate văzută, punând-o în legătură cu una nevăzută. Ştiinţa modernă pierde dimensiunea învăluitoare şi transcendentă a realităţii studiate, insistând cu precădere asupra aspectului văzut. Este eludată în acest fel taina şi se trece de la un aspect calitativ la unul cantitativ.

Dacă gânditorul tradiţional înţelegea theoria ca o adevărată contemplaţie, savantul modern aprecia cercetarea ca un exerciţiu analitic al unei minţi autonome de realitatea transcedentală. Metoda tradiţională acordă un primat fundamentului spiritual al existenţei, plecându-se de jos în sus şi surprinzându-se interioritatea fenomenului studiat. Ştiinţa modernă va abdica de la o asemenea abordare verticală a realităţii şi ea insistă pe aspectele exterioare ale obiectului de cercetat. Chiar dacă multiplicitatea aspectelor unui fenomen studiat de ştiinţa modernă, pulverizată într-o sumă de specialităţi, poate fi reunită într-o singură concepţie, nu se poate ajunge în modernitate la fizica echivalentă din antichitate. Şi aceasta, deoarece ştiinţa antică era în căutarea şi redescoperirea sensului, a principiului ultim, pe când ştiinţa modernă caută anumite legi particulare, pe care crede că le-a inventat mintea umană.

Mentalitatea modernă proclamă într-un mod absolut valabilitatea principiului individualismului. În acest context, rezultatele ştiinţei moderne potenţau orgoliul uman. Savanţii se credeau originali, iluzionându-se că legile descoperite de ei sunt propriile lor invenţii. În lumea tradiţională, dimpotrivă, nici un gânditor nu încerca să-şi revendice proprietatea asupra unei idei. În cazul în care voia să-şi impună o concepţie individualistă, teoria respectivă îşi pierdea din autoritate. Forţa unei idei nu era dată de originalitatea ei, ci de faptul că era recunoscută ca adevărată de mai mulţi oameni. În caz contrar este falsă şi chiar dacă este o idee originală a unei individualităţi marcante, ea nu reprezintă decât o fantezie speculativă. Adevărul este o expresie a comuniunii. Ştiinţa modernă căuta să inventeze adevăruri, pe când ştiinţa tradiţională considera că Adevărul este transcendent lumii noastre şi nouă nu ne rămâne decât să-l recunoaştem şi să ne împărtăşim de el.

Ştiinţa modernă renunţă la intuiţia existentă în ştiinţele tradiţionale, mutând astfel centrul de greutate de la calitativ la cantitativ. Prin pierderea viziunii simbolice existente în ştiinţa tradiţională, s-a ajuns în modernitate să se creadă că nu e posibil dezvoltarea ştiinţei acolo unde nu se introduce măsurătoarea. Această tendinţă a devenit evidentă de la Descartes şi deşi s-a constatat eşecul fizicii cartesiene nu s-a renunţat la aceste metode cantitative. Criteriile cantitative din ştiinţa modernă vor impune un pragmatism şi utilitarism, aproape instinctive. În aceste condiţii nu se mai poate vorbi de o finalitate ştiinţifică care să depăşească orizontala lumii imanente.

Matematizarea adevărului exprimă ruptura dintre gândirea ştiinţifică tradiţională şi cea modernă. Galilei şi Descartes prin algebrizarea geometriei impun adevărul ca fiind de natură matematică. Până la impunerea mentalităţii moderne în gândirea ştiinţifică, geometria exprima mai clar armonia şi coerenţa existente în natură. În acest fel universul era perceput de savant ca un adevărat cosmos. Odată cu geometria analitică dezvoltată de Descartes se pierde semnificaţia

adâncă a geometriei, caracterul ei de introspecție a realității. Prin geometrie lumea era învăluită în simboluri, sensurile adânci ale existenței dând o semnificație aparte creației. Trecerea de la geometrie la algebră marchează mutarea de la calitate la cantitate, de la implicit la explicit. Algebra caută să dezvăluie esența fenomenelor fizice prin formule matematice. Dar aceste formule, dominate de aspectul cantitativ, rămân exterioare față de profunzimile fenomenelor naturale.

Mentalitatea modernă renunțând la fundamentarea religioasă a existenței va căuta să reconcilieze Revelația cu ipotezele științifice. Cercetarea științifică nu mai este ancorată în cadrul determinat de Revelație, ca în lumea tradițională, ci dimpotrivă, demersul este invers: religia este nevoită să se acomodeze datelor științei moderne. În aceste condiții, nu doar știința își pierde dimensiunea ei sacră, ci și teologia își trădează adevărata vocație, preluând de la știința modernă o metodologie care nu îi este proprie.

C4 Ştiinţă şi modernitate

Modernitatea nu trebuie receptată ca un eveniment punctual în istoria gândirii. Implicaţiile unei mentalităţi premoderne şi moderne se regăsesc încă la savanţii scolastici. În ceea ce priveşte originea ştiinţei moderne, există atât poziţii care pledează pentru continuitatea dintre ştiinţa medievală şi cea modernă, cât şi poziţii care militează pentru o separare clară a celor două tipuri de ştiinţă. A.C. Crombie este un apărător consecvent al concepţiei continuităţii care precizează înrudirea dintre ştiinţa modernă şi cea medievală. Robert Grosseteste este savantul care în mod elocvent exprimă faptul că sursa ştiinţei moderne este gândirea medievală.

Scolastica a favorizat apariţia şi dezvoltarea unei metodologii ştiinţifice prin care este reglementat raportul între teorie şi fapte, obiectivul metodologiei fiind de a fixa condiţiile în care o teorie este adevărată sau nu. Diverse metode permit luarea unei decizii în ceea ce priveşte valabilitatea teoriei. Crombie arată că savanţii filosofi ai secolului XIII au arătat un interes special pentru această verificare a teoriei, metoda experimentală dobândind un rol din ce în ce mai important spre deosebire de simpla observaţie (aceasta fiind baza inducţiei aristotelice).

Pentru Crombie, mutaţia fundamentală produsă în trecerea de la ştiinţa medievală şi cea modernă nu constă în schimbarea metodologiei, ci în transferul de la calitativ la cantitativ. Asocierea metodei experimentale cu matematizarea fenomenelor naturale reprezintă o noutate indusă de ştiinţa modernă. Roger Bacon preia de la Grosseteste importanţa metodei experimentale în cercetarea ştiinţifică, însă o transpune într-o cheie cantitativă. Pentru ştiinţa modernă, metodologia reprezintă factorul esenţial de progres al ştiinţei.

Revoluţia ştiinţifică modernă se bazează pe asocierea *metodei experimentale* cu *matematizarea* fenomenului fizic. Ştiinţa modernă este caracterizată de un puternic caracter fizicist. Să remarcăm că Galileo Galilei, iniţiator prin excelenţă al ştiinţei moderne, a fost fizician şi nu astronom. În cercetarea ştiinţifică modernă, aparatura tehnică joacă un rol important. Or, la începutul secolului XVI mai mulţi savanţi încep să fie interesaţi de procedeele tehnice de fabricare a diferitelor instrumente. În lucrarea *De Tradendis Disciplines* (1531), Luis Vives apără şi justifică preocuparea savanţilor faţă de tehnică. Interesul pentru realizările şi inovaţiile tehnice este redat în mod semnificativ de Francis Bacon în *The Advancement of Learning* şi în *Novum Organonum*. Dintre matematicienii din antichitate, Arhimede reuşeşte cel mai bine să combine metoda experimentală cu matematizarea fenomenelor naturale. De aceea, el devine modelul savantului antic pentru cei din modernitate.

Leonardo da Vinci va folosi mult tehnica matematică pentru exprimarea fenomenelor naturale. Apariţia geometriei analitice şi a calculului infinitezimal vor contribui la matematizarea fenomenelor din natură. Din ce în ce mai mulţi savanţi ai secolului XVI trec de la caracterul calitativ al ştiinţei aristotelice la formulările matematice specifice lui Arhimede; îi amintim aici pe savanţii Giovani Battista Benedetti şi Simeon Stevin. Ştiinţa modernă se bazează pe observaţie şi pe experiment. Alături de acestea, Galilei va insista pe măsurare şi pe matematică. Totodată ştiinţa modernă se bazează pe credinţa descoperirii unei structuri inteligibile în natura obiectivă. Gândirea ştiinţifică modernă dezvoltată de Galilei va fi transpusă în filosofia naturii a lui René Descartes.

Revoluţia ştiinţifică din gândirea modernă va asocia cunoaşterea cu puterea. Există o corespondenţă între ştiinţă şi putere. Francis Bacon în *Novum Organonum* (1620) exprimă foarte clar această idee.

„Ştiinţa şi puterea umane îşi corespund în toate privinţele şi au acelaşi scop; ignoranţa în care suntem este cauza care ne privează de efect; căci nu se poate învinge natura decât de cei care îi sunt ascultători; şi ceea ce era principiu, efect sau cauză în teorie, devine regulă, scop sau mijloc în prcatică"[1].

Toată filosofia ştiinţei bazată pe raţionalism se va fonda pe coordonatele elaborate de Bacon, Galilei şi Descartes.

Un moment emblematic pentru ştiinţa modernă : Galileo Galilei

Galilei marchează un moment de răscruce în gândirea ştiinţifică. „Afacerea Galilei", aşa cum a fost numită disputa dintre Galilei şi unii reprezentanţi oficiali ai Bisericii romano-catolice, reprezintă începutul unei noi mentalităţi în ştiinţă. Ştiinţa modernă stă sub semnul evenimentului Galilei şi debutul ei este asociat cu activitatea savantului italian. Nu doar lucrările lui Galilei exprimă noutatea, ci modul său de argumentare, şi chiar atitudinea sa arogantă faţă de adversari este expresia unui nou mod de a fi. Adevărul ştiinţific propus de Galilei este unul combativ, menit să ridiculizeze şi să reducă la tăcere adversarii. Ştiinţa lui Galilei propune un nou tip de adevăr conform căruia savantul este cel care inventează legile naturii: de exemplu, Galilei este *inventatorul* legilor mişcării. Cu alte cuvinte, în loc să se rămână la ideea că au fost identificate legi ale mişcării uniforme şi accelerate, se consideră că Galilei a *descoperit* aceste legi, fiind accentuată astfel într-un mod considerabil autoritatea savantului. De acum atenţia va fi focalizată tot mai mult pe persoana care face ştiinţa.

În *Dialog*, purtătorul de cuvânt al lui Galilei este Salviati. Omul de bun simţ şi inteligent, deschis la noutăţile ştiinţei moderne este reprezentat de Sagredo, iar Simplicio îi reprezintă pe adversarii lui Galilei, nişte obscurantişti şi ignoranţi. Tonul şi maniera în care Galilei se adresează prin Salviati, replicile rezonabile şi obiective ale lui Sagredo îi antrenează pe cititorii consideraţi cu bun simţ intelectual într-o poziţie de superioritate faţă de Simplicio. Galilei îşi cucereşte publicul, implicându-l într-o dispută în care natura adevărului se desluşeşte prin capacitatea combativă şi forţa ironică de a-ţi umili interlocutorul, atunci când argumentele lipsesc. Atunci când Galilei, prin Salviati, defineşte mişcarea uniform accelerată, Sagredo reacţionează printr-o atitudine sceptică. Definiţia abstractă a mişcării nu poate să convingă indiscutabil publicul, ea cere încrederea în autorul său.

Abstracţiunea, exercitată prin puterea ficţiunii, apare ca şi nou cadru de dezvoltare a ştiinţei. Puterea ficţiunii va substitui atotputernicia lui Dumnezeu ca argumentare în funcţionarea universului. Acest transfer marchează trecerea de la gândirea medievală la cea modernă:

---

[1] A.C. Crombie, *Histoire des sciences*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 489.

„O asemenea perspectivă impune drept orizont de nedepăşit al argumentelor noastre *puterea ficţiunii*, puterea limbajului de a inventa nişte argumente raţionale care adaptează faptele, care creează iluzia necesităţii, care produc aparenta supunere a lumii la definiţii elaborate în abstract. Orice definiţie sau explicaţie care, depăşind faptele şi logica, poate impieta, prin chiar acest lucru, asupra deplinei libertăţi a lui Dumnezeu a cedat în faţa puterii ficţiunii. Faptul că puterea ficţiunii a devenit arma principală a relativiştilor contemporani, faptul că susţinătorii pozitivişti ai raţionalităţii ştiinţifice au încercat a dovedi că raţionalitaea se sustrage acestei puteri, faptul că Sagredo însuşi apelează la ea arată că argumentul a dobândit o plauzibilitate autonomă, raportarea de acum „exotică" la atotputernicia divină nemaifiind necesară pentru a-l susţine. În perspectiva pe care o construiesc, această evidenţă a puterii ficţiunii este cea care constituie nu numai terenul de inventare a ştiinţelor moderne, dar şi *ceea ce ele însele vor ajuta să se stabilizeze pentru ca tot ele să se poată detaşa mai bine de acestea*"[2].

Relaţia dintre ştiinţa modernă şi ficţiune este inseparabilă, iar această împletire generează o nouă folosire a raţiunii. „Nici un mod legitim de folosire a raţiunii nu va mai putea garanta diferenţa dintre ceea ce ar autoriza ea şi ceea ce ar ţine de ficţiune. Spre deosebire de filosofia modernă dominantă, aflată în căutarea unui subiect filosofic suficient de purificat, suficient de dezgolit de orice l-ar purta către ficţiune, pentru a oferi această garanţie, ştiinţele pozitive nu cer de la enunţurile lor să aibă o esenţă diferită de cea a creaturilor ficţionale. Ele cer - şi acesta este motivul ştiinţelor - să fie nişte ficţiuni foarte aparte, capabile să-i reducă la tăcere pe cei care ar pretinde că totul nu este decât ficţiune [...] Decizia în privinţa a ceea ce are un caracter ştiinţific ţine de o politică [...] constitutivă a ştiinţelor, întrucât ea mizează pe probele, pe verificările care califică un enunţ dintre alte enunţuri, pretendente şi rivale. Nici un enunţ nu se legitimează printr-un drept epistemologic, ce ar juc un rol analog dreptului devin din politica tradiţională. Ele ţin toate de ordinul posibilului şi nu se diferenţiază decât *a posteriori*, potrivit unei logici care nu este cea a judecării, în căutarea unei fundamentări, ci cea a fundării: Aici putem noi"[3].

Galilei are nevoie de puterea ficţiunii pentru a se impune în faţa adversarilor. El preia rezerva lui Sagredo pentru a valorifica puterea ficţiunii ca un cadru de impunere a propriilor idei. Prin această manevră, Galilei reuşeşte să diferenţieze ceea ce este ştiinţa faţă de non-ştiinţă. Această distincţie va opera neîncetat de acum înainte iar autoritatea epistemologică va fi dată de acele criterii care ţin de competenţa ştiinţifică. Începând cu aceast moment, ceea ce nu se încadrează într-un discurs supus exigenţelor ştiinţifice este pus sub semnul întrebării, putând fi descalificat în orice moment. Umbrela ştiinţificităţii va acoperi o gamă de teorii, transferându-le o autoritate indiscutabilă. Când Sagredo ridică întrebarea asupra veridicităţii definiţiei abstracte date de Salviati mişcării uniform accelerate, îi dă posibiliatea lui Galilei să introducă un element nou în demonstraţie: planul înclinat. Galilei face o asociere între mişcarea uniform accelerată şi planul

---

[2] Isabelle Stengers, *Inventarea ştiinţelor moderne*, ed. Polirom, Iaşi, p. 83.

[3] *Ibidem*, p. 84.

înclinat, asociere care îi permite să se retragă la adăpost. De acum, prin planul înclinat, adversarii lui vor fi reduşi la tăcere.

Galilei realizează un dispozitiv experimental prin care evidenţiază tipurile de mişcări. Originalitatea acestui montaj artificial constă în faptul că îi permite autorului dispozitivului să se ascundă, mişcarea impunându-se prin sine însăşi. Astfel legea mişcării este rodul unui dispozitiv artificial. Ne-am obişnuit să receptăm legea mişcării ca pe o expresie a observaţiei, a măsurării şi a calculării, însă rolul esenţial îl deţine aparatul artificial care creează condiţiile studiului tipologiei mişcărilor. Ceea ce singularizează ficţiunea lui Galilei este dispozitivul experimental care reduce la tăcere pe contestatarii noii ficţiuni.

Prin Galilei, o dată cu intrarea în scenă a dispozitivului experimental, cercetarea lumii trece într-o perspectivă indusă de acest artefact de laborator:

> „Lumea fictivă propusă de Galilei nu este doar lumea pe care Galilei ştie să o interogheze, ci o lume *pe care nimeni nu o poate interoga altfel decât el*. Este o lume ale cărei categorii sunt *practice*, întrucât sunt ale dispozitivului experimental născocit de savant [...] Lumea lui Galilei apare abstractă pentru că au fost eliminate o serie întreagă de lucruri, cele ale căror categorii nu puteau fi definte prin intermediul dispozitivului experimental. Dar abstracţia înseamnă aici creaţia unei fiinţe concrete, o întrepătrundere de referinţe, capabilă să îi reducă la tăcere pe rivalii celui care o concepe. Sagredo nu a tăcut pentru că ar fi fost impresionat de autoritatea subiectivă a lui Salviati, şi nici pentru că ar fi ajuns-prin cine ştie ce practică intersubiectivă a discuţiei raţionale-să recunoască valabilitatea definiţiei propuse. Dispozitivul experimental este cel care l-a făcut să tacă pe Sagredo, cel care i-a interzis să opună o altă ficţiune celei propuse de Salviati, fiindcă tocmai acesta era rolul său: să reducă la tăcere toate celelalte ficţiuni. Iar dacă, după trei secole şi jumătate, încă se mai învaţă legile mişcării aşa cum au fost ele elaborate de Galilei, ca şi dispozitivele ce permit evidenţierea lor (planuri înclinate şi penduluri), este pentru că nici o altă interpretare nu a reuşit, până acum, să strice asocierea inventată de Galilei între planul înclinat şi comportamentul corpurilor grele”[4].

Ştiinţa modernă se consolidează pe autoritatea experimentului realizat printr-un dispozitiv. În acest fel, ştiinţa modernă este experimentală şi instrumentală. Autoritatea epistemologică este impusă prin proba experimentului. O asemenea ştiinţă este selectivă, întrucât criteriile ei sunt stabilite plecând de la legitimitatea experimentului în cunoaştere. Cei care nu recunosc ca arbitru dispozitivul instrumental şi experimentul nu pot fi consideraţi parteneri de dialog angajaţi în studiul ştiinţific. Obiectivitatea ştiinţifică este asigurată prin intermediul experimentului. Dispozitivul interacţionează atât cu lucrurile cât şi cu oamenii. Atât obiectul de cunoscut cât şi subiectul cunoscător sunt influenţate prin operarea dispozitivului.

Revoluţia lui Galileo Galilei este o expresie a trecerii de la calitativ la cantitativ. El reformează ştiinţa prin faptul că descoperă limbajul naturii prin interogaţii construite în manieră matematică. Natura este o carte care se exprimă în ea însăşi prin propoziţii matematice. Experimentul este întrebarea pusă naturii, iar matematica devine gramatica ştiinţelor naturale.

---

[4] *Ibidem*, p. 89.

Galilei arată că această carte a naturii este scrisă în caractere geometrice. Noua fizică a lui Galilei este o geometrie a mişcării.

Galilei înlocuieşte fizica statică a lui Arhimede cu o fizică a mişcării supusă matematizării:

„Nu există calitate în împărăţia numerelor şi de aceea Galilei, ca de altfel Descartes, este obligat să renunţe la lumea calitativă a percepţiei sensibile şi a experienţei cotidiene, substituind lumea abstractă şi incoloră a lui Arhimede. Referitor la mişcare, cu siguranţă, ea nu există în numere. Şi totuşi mişcarea, cel puţin mişcarea corpurilor arhimedice într-un spaţiu infinit şi omogen al noii ştiinţe, este modelată prin numere, prin *leges et rationes numerorum*. Mişcarea este subordonată numerelor"[5].

Pentru Galilei, experienţa devine factor fundamental în elaborarea legilor ştiinţifice ale naturii. Legile naturale nu mai sunt stabilite *a priori* pentru a fi confirmate ulterior experimental, ci demersul se inversează: se pleacă de la experienţă şi se construieşte formularea legilor. În acest fel, savantul are impresia că el inventează legile din natură şi nu că redescoperă nişte legi date de Dumnezeu. Se face trecerea de la calitativ la cantitativ, teleologia ştiinţifică reducându-se la orizontul limitat al lumii văzute.

Universul antic, medieval nu este închis decât pentru lumea post-galileană. El este infinit, dar calitativ şi deschis spre o perspectivă de aprofundare a lumii, pe calea simbolurilor, pe când universul deschis al modernilor e infinit cantitativ şi golit de orice deschidere reală.

Mutaţia culturală produsă în sufletul european de distrugerea mitocosmosului este de anvergură. Trecerea de la calitativ la cantitativ va distruge simbolul:

„Deschiderea spaţiului cosmic este fundamental corelativă reducerii lumii la întinderea geometrică, adică închiderii ei ontologice. Invers, închiderea spaţială a lumii antice şi medievale este corelată unei ilimitări ontologice, pentru că ordinea lucrurilor este misterios alipită ordinii divine pe care o simbolizează [...] Ştiinţa galileană poate să ofere mult şi bine privirilor noastre beţia unei nelimitate întinderi, căci subconştientul colectiv nu se lasă amăgit. El resimte deschiderea drept o pierdere, iar creşterea drept o nălucire. Când voieşte să rostească aceste întâmplări, limbajul capătă chip mincinos: nu vorbeam odinioară cu un entuziasm, astăzi dement, despre cucerirea spaţiului? Ca şi cum spaţiul ar putea fi cucerit! Cucerirea spaţială nu înseamnă cine ştie ce câştig pentru omenire. Ea este (dincolo de utilitatea ei tehnică ori militară) o mare înfrângere, cum sunt toate acţiunile zadarnice. Căci omul, în realitatea lui spirituală, este mai mare decât spaţiul, iar pentru a-l învinge îi este de ajuns să intre în el însuşi. Dar pierde secretul căii interioare din clipa-n care pretinde că înfruntă exterioritatea universului. Pentru că atunci ea este cea care-l cucereşte definitiv"[6].

---

[5] Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, ed. Gallimard, Paris, 1966, p. 214.

[6] *Ibidem*, p. 81.

C5. Alienarea conştiinţei religioase (iluminism, pozitivism)

Iluminismul. Conştiinţa religioasă ca iluzie.

Extinderea principiilor revoluţiei ştiinţifice din modernitate din cercul savanţilor în cadrul conştiinţei publice va favoriza dezvoltarea unei viziuni asupra lumii, în care se trece de la teocentrism la antropocentrism. Filosofia luminilor va produce ideologia iluministă, în care antropocentrismul de factură renascentistă e reluat şi aprofundat într-o manieră seculară. Iluminismul are pretenţia că luminează raţiunea umană de întunericul dat de obscurantismul existent în tradiţiile religioase din vechime. Raţionalismul ştiinţific şi filosofic este în mod esenţial impus prin filosofia lui Kant.

Prin filosofia lui, Kant propune ca referent absolut conştiinţa umană, redusă în sine. Autonomizarea raţiunii conduce la ideea că realitatea transcendentă este o iluzie. Lupta ideilor metafizice se dă tot pe tărâmul raţiunii. Kant consideră că adevărata şi unica raţiune nu conţine decât legi, pe care le recunoaştem ca fiind revelate de raţiunea pură. Închiderea raţiunii în ea însăşi constituie o premisă a filosofiei iluministe. În acest fel religia este transformată în morală. Kant va fi promotorul unui Aufklarung în domeniul religiei. De altfel el va fi premiat în 1763 împreună cu Moses Mendelssohn, care se înscria pe linia evreiască a unui Aufklarung creştin, de către Academia din Berlin. Kant va promova ideile Reformei, secularizând tot mai mult conştiinţa religioasă.

Hegel dobândeşte prin filosofia lui un raţionalism absolut. Feurbach spunea că filosofia lui Hegel este o mistică a raţiunii. Pt. Hegel, D Însuşi nu capătă conştiinţă de Sine decât în inteligenţa umană. D nu este accesibil decât în cunoaşterea speculativă pură. Feurbach merge mai departe, spunând ca D este făcut după chipul omului. Esenţa religiei descoperă divinitatea omului, dar a unui om care se vrea autonom în raport cu D. În acest fel omul este propriul său stăpân şi al lumii întregi, conducându-şi singur destinul, după înlăturarea prejudecăţilor date de religie. *Enciclopedia*, textul de referinţă al iluminismului, arată că omul este un creator de civilizaţie. El se deosebeşte de celelalte animale, prin faptul că a creat artele, ştiinţele, întreaga civilizaţie.

Ideologia iluminstă bazată pe extinderea revoluţiei ştiinţifice începute în modernitate considera că fenomenele naturale trebuiau cercetate, folosind metode empirice, măsurări şi verificări experimentale, prin care se creează în ştiinţă o cunoaştere originală şi autonomă. Această cunoaştere are un limbaj specific care exprimă obiectivitatea ştiinţifică. Un rol important în răspândirea şi instrumentalizarea ideologiei iluministe au avut-o Academiile de ştiinţe. Printre acestea Academia de Ştiinţe de la Paris avea un rol central în Europa. În 1770, devenit secretar al Academiei de Ştiinţe, Condorcet a încercat să reorganizeze cercetarea ştiinţifică, plecând de la faptul că ştiinţa are un rol extraordinar în istoria omenirii.

Condorcet crede că vasta reţea a academiilor şi a societăţilor de ştiinţă pot forma o lume bazată pe raţionalitatea eficientă a ştiinţei. Aceste instituţii erau puternic sprijinite de stat şi de asemenea de particulari cu mari posibilităţi materiale. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Occident erau active aproximativ 70 de academii sau societăţi publice şi mai mult de 100 particulare. Prin punerea în circulaţie a aceloraşi deziderate, prin interconectarea acestor societăţi ia naştere, ceea ce am numi astăzi comunitatea ştiinţifică internaţională. Membrii acestor comunităţi vor avea din ce în ce mai mult un cuvânt de spus în spaţiul public. Astfel, în societate religia este substituită cu ştiinţa. Adevărurile de tip religios sunt privatizate, religia devenind o afacere de ordin privat.

Pentru a garanta fundamentele comunităţii academice exista un sistem de credinţe bazat pe e o ideologie a progresului, promovată de utilitatea socială a ştiinţei şi a valorilor ei. O serie de practici comune contribuiau la omogenizarea societăţilor academice. Treptat se dezvoltă un limbaj comun, plecându-se de la criteriile considerate ştiinţifice, astfel încât e posibilă munca în comun. Savanţi din diferite instituţii ale unor ţări lucrează împreună fără a avea probleme de comunicare. Ştiinţa devine în secolul luminilor o componentă determinantă a societăţii. Dacă în 1720, din totalul volumelor scrise, doar 18% erau cu caracter ştiinţific, la începutul anilor 1780 se ajunge la un procentaj de 30%. Dar mai ales presa va mediatiza subiecte cu caracter ştiinţific, generând mare vâlvă în jurul invenţiilor tehnice şi tehnologice realizate prin intermediul ştiinţei.

În prima jumătate a secolului luminilor, spiritul enciclopedist era dominant, raţiunea critică şi metodologia empirică, debarasându-se de viziunea religioasă asupra lumii în care D era perceput ca o prezenţă vie. Spre sfârşitul secolului, în jurul anilor 1780, spiritul enciclopedist este înlocuit cu unul profetic revoluţionar. Intrarea în lojile masonice a unei generaţii de intelectuali crescuţi în spiritul idealurilor *Enciclopediei* va schimba radical atitudinea savanţilor în raport cu problemele istoriei. Aceştia considerau acum că societatea civilă este singura divinitate, iar cu ajutorul raţiunii umane eliberate de tutela religioasă se pot rezolva marile probleme economice, sociale şi politice ale lumii. În lucrarea *Système de la raison ou le prophète philosophe*, Jean Louis Carra prezintă un portret al savântului diferit de cel al enciclopedistului de la începutul secolului al XVIII-lea. El scria: „Voi prezice progresele raţiunii...Marea familie a oamenilor va fi întrunită şi nu va fi decât o aceeaşi societate! Aşadar, codul legilor naturale va fi atunci singura autoritate de care va fi nevoie pt. a conduce mulţimea. Totul va intra în ordine deoarece, în sfârşit va veni şi rândul sistemului raţiunii". O asemenea mişcare profetică a filosofiei luminilor, pătrunsă de radicalism politic va pregăti mentalitatea revoluţionară care va culmina cu Revoluţia franceză. Filosofia iluministă va revendica cu mândrie că adevărul ştiinţei şi al raţiunii este unicul şi veşnicul adevăr, cu putere de a edifica o lume bazată pe sloganurile Revoluţiei franceze, a libertăţii, egalităţii şi fraternităţii.

Pozitivismul

Revoluţia franceză va acutiza procesul de umanizare a religiei, contribuind la apariţia ateismului umanist. Frederic Strauss va publica în 1835 *Viaţa lui Iisus*. El va afirma că Evangheliile sunt simple mituri, aspiraţii ale poporului evreu. Feurbach va spune la fel, plasând problema lui Dumnezeu exclusiv în om. El spunea că cine n-are dorinţă nu are nevoie de Dumnezeu, dumnezeii fiind doar nişte simple voi împlinite ale omului. Pentru a explica mecanismul acestei „teogonii", Feurbach recurge la conceptul hegelian de „alienare". Dar în timp ce Hegel îl aplica Spiritului absolut, Feurbach îl va aplica omului. Alienarea este faptul care-l deposedează pe om de ceva ce-i aparţine lui prin esenţă în dauna unei realităţi iluzorii.

În dialectica lui, Feurbach va ajunge să atribuie esenţei umane caracteristicile divine. Lucrarea lui Feurbach, *Esenţa creştinismului* va produce o mare influenţă în epocă. Engels notează că entuziasmul în urma apariţiei acestei lucrări a fost extraordinar. Un mare efect a avut în Rusia, prin intermediul lui Bielinski, învăţătorul incontestabil al tinerei generaţii. În 1843 în opera *Dumnezeu şi Statul*, Bakunin scria: „Cerul religios nu este altceva decât un miraj unde omul exaltat prin ignoranţă şi credinţă regăseşte propria sa imagine".[7]

Marx va fi încântat de ideile lui Feurbach, le va prelua şi le va aprofunda în domeniul social şi politic. Astfel asistăm la o intersecţie a socialismului francez (Proudhon), a economiei engleze (Engels) şi a filosofiei germane care vor impune tot mai mult un ateism

---

[7] Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 1998, p. 31.

umanist, vor reduce istoria la o dimensiune orizontală. Dialectica istorică concretizează o separare dintre subiect şi obiect. Marx a încercat să elimine subiectivismul din filosofia idealistă printr-un obiectivism ce constă în materialismul dialectic.

Dacă filosofia idealistă insista pe subiectivismul omului, în materialismul dialectic accentul este pus pe obiectivizarea naturii. În ambele situaţii omul este separat de natură. Pentru împăcarea omului cu natura, Marx consideră că este posibilă o umanizare a naturii şi o naturalizare a omului, realizându-se astfel o legătură mutuală atunci când proprietatea privată va fi desfiinţată. Atunci va înceta orice exploatare şi omul îşi va descoperi esenţa lui naturală. Este vorba de un om autonom, naturalismul marxist arătând dimensiunea exclusiv orizontală a omului. Această concepţie este inspirată din filosofia naturalistă a lui Schelling. Bockmuhl nota: „Comunismul lui Marx a găsit soluţia antagonismului dintre om şi natură, dintre libertate şi necesitate, dintre esenţă şi existenţă prin umanizarea naturii şi naturalizarea omului".[8]

În acelaşi an, 1842 (anul apariţiei lucrării *Esenţa creştinismului* a lui Feurbach) apare *Cursul de filosofie pozitivă* a lui Comte. Această coincidenţă de date l-a făcut pe Emil Saisset să scrie la puţin timp după apariţia acestor publicaţii, următoarele cuvinte: „Feurbach la Berlin, precum Comte la Paris, propun Europei creştine adorarea unui dumnezeu nou, fiinţa umană".[9]

Ateismul lui Comte este diferit de cel a lui Feurbach. Comte transformă umanismul într-o religie, cu un cult faţă de umanitate, faţă de o Fiinţă Supremă constituită dintr-un organism concret de fiinţe umane, un ansamblu continuu de fiinţe convergente. În 1847 Comte va ţine o serie de conferinţe, care vor servi ca suport pentru lucrarea *Discurs asupra ansamblului pozitivismului.* Auditorii vor fi foarte entuziasmaţi. E. Semerie, unul dintre ei şi cre va deveni un pozitivist al generaţiei următoare lui Comte, adresându-se catolicilor, spunea: „Noi avem cedinţa care inspiră marile lucruri şi curajul de a le înfăptui. Mirosului vostru de tămâie şi acordurilor cântecelor voastre, noi opunem sărbătorile splendide ale umanităţii în oraşul sfânt al Revoluţiei; cultului lui Dumnezeu îi opunem cultul omului; misticii obscurantiste a catolicismului îi opunem entuziasmul patriotic".[10]

Gândirea lui Comte va influenţa mult pe cei care îi vor urma. Spiritul pozitivist se impune tot mai mult. Reprezentanţi ai intelectualităţ-ii se vor grupa în jurul paternităţii spirituale al lui Comte şi vor cânta împreună cu Charles Jundzill:

„Umanitatea devine centrul
Tuturor speculaţiilor
.....
Este idealul mereu propice
Care prezintă eroarea popoarelor încă necoapte
Pentru a primi adorarea omului".[11]

Comte în ultimii săi ani de viaţă s-a străduit enorm pentru a impune şi a răspândi religia umanistă. A realizat o legislaţie referitoare la cultul concret al religiei în care se prevedea cum trebuie aplicate sacramentele noiii religii. Analog cultului pentru sfinţi exista

---

[8] J. Moltmann, *Dieu dans creation*, p. 63.
[9] Henri de Lubac, op. cit., p. 137
[10] *Ibidem*, p. 180.
[11] *Ibidem*, p. 225.

un cult pentru binefăcătorii umanității. Deasupra tuturor, rugăciunile pozitiviste erau înălțate către Marea Ființă.

Dar nici o religie nu poate exista fără sacerdoțiu. Noul sacerdoțiu, în viziunea lui Comte trebuia atribuit savanților. Încă din 1824, Comte se gândește la o nouă putere spirituală, capabilă de a înlocui ierarhia clericală și de a reorganiza Europa prin educație. Sacerdoțiul pozitiv va fi reprezentat de savanți iar școlile vor fi anexate Templului umanității. Știința autentică va face o dublă sinteză: mai întâi între diferite domenii de cercetare intelectuală, pentru ca apoi filosofia să fie unificată cu poezia. Pătrunși de un asemenea spirit savanții sacerdoți vor putea reconstrui Occidentul pe un făgaș autentic de dezvoltare. În acest fel instinctele personale vor fi supuse celor sociale, omul va fi supus umanității. Va deveni această umanitate formată de religia pozitivistă una tiranică?

Deși va propovădui toleranța și înțelegerea între oameni, umanismul este de fapt o realitate, care în caz de nevoie se impune prin forță. Autoritatea noului sacerdoțiu nu este o simplă teorie, ci o realitate care trebuie să se impună inclusiv prin forță, dacă este cazul. Comte nu va ezita să propovăduiască supunerea conduitei umane unui examen al unui sacerdoțiu inflexibil (se poate face o analogie cu tiranica democrație a drepturilor omului de azi). Mai mult decât atât pentru fondatorul pozitivismului se realizează un adevărat cult. Inclusiv preoții vor fi cinstitori și practicanți ai acestui cult, împreună cu credincioșii. Comte, fiind denumit Marele Preot, „supremul organ al umanității", toți vor trebui să-i arate o ascultare totală în gândire, simțire și acțiune. Astfel Comte introduce un adevărat despotism spiritual, o tiranie a savanților pozitiviști și care culminează în însăși persoana lui.

Religia pozitivistă va impune și va consolida o adevărată sociocrație care va culmina într-o mistică socială și politică. Religia umanistă nu este doar o realitate abstractă și teoretică ce se adresează doar interiorului ființei umane. Ea se întrupează în societate și va deveni religia oficială a societății, a statului. Asistăm la o deturnare a sensului eshatologic al istoriei din creștinism. Dacă viziunea creștină ne oferă un sens eshatologic al lumii, al istoriei, creștinul trăind în tensiunea dintre „acum" și „nu încă" a împărăției cerurilor, pozitivismul își dorește realizarea exclusivă a împărăției cerurilor în această lume. Mai mult decât atât, mijloacele prin care se realizează această împărăție paradisiacă sunt exclusiv umane și ele țin de resortul societății, fiind utilizate de puterea politică.

Societatea civilă este astfel întărită, iar Statul va fi cel care va dicta în viața cetății. Dacă puterea spirituală este în mâna savanților, puterea temporală trebuie să aparțină celor care conduc afacerile economice. Este o concepție ce va fi afișată de Comte în lucrările sale *Opuscule, Politica pozitivistă, Circulare anuale*. În circulara din 8 martie 1848 Comte anunță intenția de a realiza o societate politică, sub deviza „Ordine și Progres" care să împlinească dezideratele Revoluției franceze. Era în pragul Revoluției din 1848 ce urma să cuprindă întregul continent european.

C6 Consumerismul-ideologie dizolvantă a reperelor Tradiției religioase

Raționalismul modernității și spiritul capitalismului

Raționalismul specific lumii occidentale, cu ample capacități de a organiza multiplele aspecte ale vieții, de a disciplina atât exteriorul cât și interiorul existenței după norme clare, impuse în spiritul juridic al literei a determinat un mod de viață cu o mentalitate corespunzătoare. Dar raționalismul nu trebuie înțeles în mod simplist, ci el trebuie articulat la toate conexiunile generate de mentalitatea specifică a unui anumit timp. Importantă este perspectiva din care privim această aptitudine aproape instinctuală a omului apusean de a raționaliza și organiza viața.

Cu siguranță încercări de organizare a societății, de eficientizare a economiei și politicii au existat în toate comunitățile umane. Dar captivitatea vieții în chingile implacabile a unui sistem atotcuprinzător, impunerea unei legislații care să se refere până și la aspectele inocente ale vieții, transformarea lumii într-un angrenaj subjugat unui scop unitar țintuit exclusiv într-o filosofie a lucrurilor pământești nu au fost posibile decât într-o paradigmă generată de fenomenul modernității.

Există o legătură intrinsecă între impunerea modernității în toate aspectele ei și spiritul capitalismului. Max Weber are aprecieri substanțiale în această privință. Interesant este să subliniem că vorbim de un spirit al capitalismului și nu de ceea ce presupune în formă un sistem capitalist, prin termenii consacrați și cunoscuți astăzi. Adesea capitalismul este pus pe seama dezvoltării și organizării raționaliste a dorinței de îmbogățire. Dar această dorință de a dispune de bogății cât mai mari, de a obține bani prin orice mijloace, de a fi cât mai eficienți în muncă a existat de-a lungul istoriei.

Spiritul capitalismului nu trebuie confundat cu anumite tendințe izolate sau dominante întrupate de lăcomia omului întâlnite în istorie, ci el trebuie asociat pretenției de a identifica vocația personală a fiecărui om și universală a întregii lumi cu împlinirea riguroasă a datoriilor profesionale. Sensul omului și al întregii existențe ca realități deschise către absolut, centrate în Dumnezeu nu mai este dat de aspirația împlinirii eshatologice. El este substituit cu un scop pragmatic, redus la exigențele imanenței care vedea perfecțiunea concretizată în conștiința datoriei lucrului bine făcut. Conștiința religioasă este înlocuită de conștiința profesională. Semnificativ și paradoxal totodată este faptul că atribuirea acestor valențe religioase conștiinței profesionale până la substituirea religiosului cu profesionalismul nu s-a făcut de pe poziții seculare, ci chiar din interiorul concepțiilor creștine, prin denaturarea unor doctrine creștine.

Din acest punct de vedere sunt relevante considerațiile sociologului Max Weber referitoare la fundamentarea spiritului capitalismului plecând de la doctrinele specifice în mod deosebit calvinismului, puritanismului, unor secte provenite din mișcările anabaptiste. Este ciudat cum tocmai asceza puritanilor preocupați de eliberarea lor din grijile acestei lumi sau strădania obsesivă a calviniștilor pentru izbăvirea sufletului au dat naștere unor forme de organizare economică și socială dintre cele mai performante. Această realitate nu poate fi înțeleasă fără să avem percepția individualismului strivitor impus de protestantism nu doar în exteriorul vieții, ci și în adâncul ființei umane. Creștinul protestant însingurat lăuntric, chinuit de mântuirea propriului suflet propăvăduită cu obstinație de reformatori, dar cu conștiința naturii sale căzute și desfigurate în totalitate de păcat, va încerca o salvare individuală. Numai după ce s-a

asigurat într-un fel sau altul de semnul milostivirii divine el se gândeşte că ar fi frumos să lupte pentru mântuirea propriei familii sau a apropiaţilor.

Dar datorită predestinaţiei impusă de calvinism toate acestea se făceau doar spre slava lui Dumnezeu, deoarece omul nu avea nici un fel de contribuţie în actul soteriologic, mântuirea fiind un dar exclusiv divin acordat de Dumnezeu unora printr-o alegere făcute din veşnicie şi refuzat altora printr-o aceeaşi elecţie divină din eternitate. Universul este predestinat să aducă slavă lui Dumnezeu, iar omul prin tot ceea ce face trebuie să contribuie la aceasta. Iubirea aproapelui există dar ea este reală numai în măsura participării la această unică realitate: sporirea slavei lui Dumnezeu. Astfel această iubire de aproapele, în mod straniu în loc să poarte amprenta personalismului creştin va căpăta nuanţe impersonale.

În această asumare a perspectivei impersonale a iubirii aproapelui înţeleasă ca o împlinire exterioară a unor imperative cerută de ordinea socială a lumii trebuie înţeleasă naşterea caracterului pragmatic şi utilitarist al eticii calvine şi puritane ce a determinat un raţionalism economic şi politic specific. Acum această morală dobândeşte un straniu caracter impersonal-material şi anume: "...acela al slujirii unei alcătuiri raţionale a cosmosului social care ne înconjoară. Căci alcătuirea şi organizarea extraordinar de practice ale acestui cosmos care, potrivit revelaţiei biblice şi, tot astfel, potrivit înţelegerii naturale, este evident croit astfel încât să fie util speciei umane, fac ca munca în slujba acestei utilităţi impersonale să apară ca fiind promotoare a gloriei lui Dumnezeu şi deci voită de El. Eliminarea completă a problemei teodiceei şi a tuturor întrebărilor privind sensul lumii şi al vieţii, care au frământat atâta pe alţii era pentru puritani ca ceva de la sine înţeles".[1]

În slujba acestei morale utilitariste este pusă asceza profesională care exprimă una din componentele spiritului capitalist modern. Puritanismul a luat o atitudine fermă împotriva lenevirii, a unei atitudini contemplative, pledând pentru un activism ce a dus la creşterea bogăţiilor. Dar aceste bogăţii nu aveau menirea să servească unei vieţi dominate de plăceri, ci ele erau valorificate printr-un spirit economic, printr-o existenţă moderată în capital de investiţie al iniţiativelor particulare. Această percepţie va produce adevărate mutaţii în comportamentul uman cu profunde implicaţii în înţelegerea şi asumarea lumii şi a vieţii, probabil cu consecinţe ireversibile pe care suntem obligaţi să le trăim şi noi cei de astăzi.

Ascetismul raţional va avea o influenţă importantă în generarea spiritului capitalismului. Munca profesională la Luther va căpăta o valorizare religioasă. Procesul raţionalizării va culmina, după Weber, nu la Luther, ci în ascetismul protestant al lui Calvin. În Occident, Luther o dată cu respingerea monahismului va respinge şi ascetismul lui, în schimb Galvin, deşi respinge monahismul va prelua ascetismul monahal, transferându-l în lume. Calvin va da o dimensiune industrială acestei conduite, pusă în legătură cu activităţile practice ale creştinismului. Conduita umană va fi raţionalizată: o metodologie raţională va determina o teorie a acţiunii şi o raţionalizare a imaginilor lumii.

---

[1] Max Weber, *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*, Ed. Humanistas, Bucureşti, 1993, p. 120.

Contextul actual al crizei valorilor

În contextul crizei financiare actuale, cu implicaţii economice, societatea contemporană fiind marcată de mentalitatea consumistă este predispusă doar la o analiză a factorilor crizei şi la eventuale soluţii, exclusiv din perspectiva unei inginerii financiare şi economice. Însă, paradoxal, acest timp al crizei financiare poate constitui un kairos, un timp al oportunităţii, de reevaluare a propriei situaţii şi de identificare a priorităţilor cu adevărat esenţiale. Astfel dincolo de parametri financiari şi macro-economici se poate identifica o atitudine de consum excesiv, de exacerbare a lăcomiei, o orientare materialistă structurată pe credinţa că fericirea generală poate fi oferită prin construirea unui rai pământesc.

Astfel, înainte şi dincolo de realitatea crizei financiare şi economice, se poate vorbi de o criză a valorilor, a reperelor care structurează cu autoritate convingeri. Într-o lume risipită şi bulversată de „multe griji" s-a pierdut din vedere „partea cea bună", aceea care nu se pierde către superficial, către insignifiant, determinând amăgiri urmate de amărăciune şi deznădejde.

Însă o criză a valorilor nu trebuie să încurajeze doar un demers de identificare a cauzelor exterioare, de concentrare asupra factorilor din afară. Este obligatoriu să fie recuperată şi valorificată perspectiva de ordin lăuntric care insistă pe o cercetare serioasă a sinelui, pe identificare a propriilor neputinţe şi pe efortul de depăşire a acestora. Este mult mai comod de a lupta cu cauze externe, decât a ne concentra într-o luptă cu propriile insuficienţe. Însă, doar taina pocăinţei care realizează o lucrare corespunzătoare cu roade ale pocăinţei poate oferi o cale salvatoare într-o lume aflată într-o criză a valorilor.

Taina pocăinţei trăită prin asceză şi viaţă duhovnicească favorizează dobândirea adevăratei libertăţi, eliberarea de tirania patimilor. Mai ales într-o lume dominată de egoism şi de o logică a eficienţei, în care se încurajează duhul de stăpânire şi de dominare, este de mare actualitate redescoperirea esenţei libertăţii duhovniceşti date de pocăinţă. Omul angajat în cele duhovniceşti depăşeşte preocupările egoiste, trăind asceza şi smerena nu ca interdicţii, ci ca libertăţi creatoare.

Ideologia consumerismului actual cultivă o predilecţie pentru insignifiant, pentru neesenţial, inversând ierarhia axiologică. Consumerismul care-l reduce pe om la un animal de consum, oferă reţete de fericire generală, amăgeşte prin false idealuri (odată împlinite, ele sporesc deziluzia), impune un totalitarism al insignifiantului, al nimicului prezentat în forme fascinante în detrimentul realităţilor esenţiale. Pentru omul societăţii contemporane este tot mai dificilă orientarea către profunzime şi consistenţă, fiind din ce în ce mai greu conturarea şi cultivarea unei conştiinţe lucide.

Luciditatea şi opţiunea consecventă pentru esenţial devin realităţi indezirabile şi incomode pentru ideologia consumerismului care generează o cultură a nimicului şi a insignifiantului, ambalate şi prezentate în mod tentant. Conştiinţa absurdului existenţei, precum şi predilecţia spre nimic reprezintă expresii ale nihilismului. Setea şi opţiunea pentru nimic exprimă tendinţa de parodiere a creaţiei dumnezeieşti.

Nihilismul promovat mediatic-componentă semnificativă a ideologiei consumiste

Tehnologiile actuale permit configurarea unui spaţiu mediatic care reprezintă un mediu de modelare a existenţei. Conţinutul mesajului este transmis prin însăşi conectarea la mediul mediatic. Existenţa concretă la nivel personal şi comunitar este structurată de mediile mass-media. Uneori, fără să se conştientizeze explicit, comportamentul şi opţiunile pentru anumite atitudini sunt generate şi influenţate în mod determinant de mass-media.

Mediul promovat de mass-media tinde să fie tot mai puţin perceptibil. Cu cât el devine mai important în configurarea unui mod de a fi, cu atît devine mai puţin vizibil. O realitate devine un mediu al experienţei şi al comunicării pe măsură ce se conturează ca un contexct al mesajului. În să mediul este mai imprtant decât mesajul propriu zis. Mediul media este de fapt mesajul, după cum preciza McLuhan.

Societatea contemporană informatizată excesiv se constituie într-o reţea structurată printr-o tehnologie care cultivă cu eficienţă devastatoare impersonalul. Omul de astăzi cu greu se mai poate aduna într-o persoană unitară care să depăşească fragmentările şi fărâmiţările date de duhul multelor griji induse artificial de ideologia consumerismului. Propaganda unei fericiri generale înţelese exclusiv în perspectiva consumismului este promovată agresiv în contextul actual.

Frustrările neîmplinirilor existenţiale ale omului contemporan sunt compensate în mod iluzoriu în mediul virtual şi televizual.

Invazia non-valorilor din contextul actual al posmodernităţii favorizează acutizarea fenomenului de infantilizare şi de cultivare a cceea ce este lipsit de importanţă, a insignifiantului. Nihilismul actual erodează o conştiinţă lucidă orientată către esenţial, încurajând plonjarea în ceea ce este insignifiant şi irelevant din punct de vedere existenţial.

Conformismul, mediocritatea, căutarea a ceea ce este facil şi comod sunt caracteristici ale metnalităţii contemporane influenţate decisiv de ideologia consumerismului.

Prin erodarea valorilor şi promovarea nonvalorilor, nihilismul mediatic generează confuzii şi mutilează certitudinile dobândite într-o viaţă normală. Nihilismul amplificat prin mediul mass-media produce epuizare sufletească şi mentală. Nihilismul lumii contemporane este creuzetul în cadrul căruia mintea este reeducată în spiritul ideologiei de dizolvare a valorilor autentice şi de slăbire a minţii exersată cu discernământ.

Mai mulţi cercetători care au studiat implicaţiile culturii media, a culturii posmoderne aflată în strânsă legătură cu mesajele din mediul mass-media au evidenţiat că valorile definitorii ale unei culturi tradiţionale sunt contestate şi pervertite, prin promovarea imaginilor şi atitudinilor construite prin industriaa mediatică a divertismentului, a spectacolului ieftin şi consumerismului generalist. Hedonismul şi utilitarismul logicii bazate pe plăceri şi egoism sunt coordonate semnificative ale ideologiei nihiliste actuale. Valorile tradiţionale sunt substituite în universul mediatic de repere cristalizate în jurul banului, a plăcerii şi a puterii.

Dicționar de teologie ortodoxă și știință

Următorii termeni au fost explicitați de pr. Răzvan Ionescu: adevăr, analiză, antropic, antropologie, apofatism, apologetică, asceză, axiologie, axiomă, biserică, catafatism, cauzalitate, câmp, certitudine, chenoză, complexitate, concordism, concordism, discret, discursivitate, dogmă/dogmatism, doxologie, dualism, duhovnicie, eclezial, ecumenism, educație, entropie, epifanie, erezie, erminie, eroare, eshatologie, etică, euharistie, evoluție, exegeză, experiență/experiment, ființă, filocalic, formalism, har, harismă, hermeneutică, holism, hristologic, iconoclasm, iconomie, imaginație/imaginar/imaginal, imagine/icoană, imanent, incertitudine, infinit, informație, instrument, intelect, inteligibilitate, interdependență, interdisciplinaritate, intersubiectivitate, invenție, ipostas, ipoteză, irațional, isihasm, împărtășire, îndumnezeire, înțelegere, judecată, kerygma, lege, liturghie, logos, lumină, materie/materialitate, măsură, metafizică, metanoia, metodă, metodologie, minune/miracol, mistagogie, mister, mistică, moarte, model, modern/modernitate, morală, multidisciplinaritate, natură, neopatristică, neuroteologie, nivel de realitate, obiect/obiectivitate, observație, ontologie, panenteism, panteism, paradox, particulă, pateric, patristică/patrologie, părinte, perihoreză, persoană, pluridisciplinaritate, postmodernitate (postmodernism), probabilitate, propedeutică, propoziție, rațiune/raționalitate/rationalism, real/realitate, relativitate/relativism, religie, reprezentare, revelație, revoluție, sacru/sfânt, scolastică, simbol, sinergie, spațiu-timp, spiritualitate, structură, subiect/subiectivitate, suflet, taină, tehnică, tehnologie, teism, teleologie, teofanie, teologie, teologumenă, teorie, terțul inclus/exclus, testare, themata, timp, tradiție, transcendent, transdisciplinaritate, trans-subiectivitate, trezvie, umanism, undă, univers/universal, vedere, verificare, virtualitate.

*

Următorii termeni au fost explicitați de Adrian Lemeni: antinomie, cognoscibil, complementaritate, computaționalitate, concept, continuitate, creaționism, cuantic, cunoaștere, demonstrație, descoperire, determinism, discontinuitate, energie, epistemologie, evoluționism, gnoseologie, incognoscibilitate, incompletitudine, inteligență artificială, limbaj, logică, nedeterminare (cuantică), paradigmă, scientism, sincretism, singularitate, știință, tehnoștiință.

adevăr

Știință Nașterea științei e strâns legată de manifestarea exigenței de a dobândi despre lume o cunoaștere sigură, adevărată. Grecii vedeau această siguranță în strânsă legătură cu o bună, eficientă, riguroasă exercitare a puterilor rațiunii. Pentru ei, rațiunea conduce ea însăși către adevăr, rațiunea mărturisește despre existența adevărului:

> *Aristotel pleca de la regula contradictoriilor, pentru a afirma că există cel puțin un adevăr: „Dacă adevărul nu este altceva decât a afirma ce este adevărat și a nega ce e fals, este imposibil ca totul să fie fals, pentru că este o necesitate absolută ca una dintre cele două părți ale contradicției să fie adevărată"* (Metafizica). *Formulată diferit, această regulă care spune că există cel puțin un adevăr poate fi enunțată astfel: propoziția „toate propozițiile sunt false" se contrazice singură, deci, dacă vrem să evităm o contradicție, suntem obligați să afirmăm că există propoziții adevărate.*[1]

Formalizarea matematică a logicii, respectiv propunerea de axiomatizare a matematicii au încurajat întâlnirea cu adevărul prin intermediul unui demers (pur) intelectual, logic. Aristotel oferă, prin intermediul a două principii, cel al contradicției și cel al identității, „baza axiomatică cea mai clasică pentru o caracterizare a adevărului". Este baza la care Leibniz, două mii de ani mai târziu, va adăuga și reciproca principiului identității. Astfel, odată „cu Aristotel și cu Leibniz, ne apare limpede faptul că suportul adevărurilor este propoziția"[2].

Logica este chemată să garanteze propagarea adevărului prin intermediul raționamentului uman pornind de la un set de propoziții nedemonstrabile (axiome)

> *Logica, în sensul său cel mai strict, constă într-o reducere a obiectului gândirii la un conținut minim, care este prezența sau absența, și, în mod corelativ pentru propoziția care semnifică acest obiect adevărul sau falsul. Regulile raționamentului logic garantează, deci, construcția unei propoziții pornind de la o alta, prin conservarea valorii de adevăr a propoziției de origine, și, în consecință, garantând că nu vom putea infera o propoziție în același timp adevărată și falsă. Această legislație de inferențe a fost formulată în multiple feluri în cursul istoriei logicii după nivelul de complexitate ales pentru a descrie propozițiile.*[3]

Matematizarea științelor, începând cu modernitatea, a extins utilitatea logicii în interiorul disciplinelor științifice. Dorința de investigare obiectivă a făcut ca adevărul să fie formalizat, cu alte cuvinte să fie detașat de influența subiectivității umane și plasat în sfera de cercetare a rațiunii obiective. Adevărul nu mai își seamnă, ca în știința clasică, o anumită adecvare a realității investigate la reprezentările interior-umane (concepte prekantiană), ci este căutat un adevăr absolut, nesubiectiv, universal demonstrabil prin repetarea (de către oricine doreste) a raționamentului, respectiv experimentului (înțeles ca strategie rațională de a ști cum să „întrebi" la nivel fenomenologic) în lumea fizică. Garanția autenticității adevărului este dată de utilizarea riguroasă a metodei științifice

adevărul acesteia fiind unul (riguros) demonstrabil: o propoziție ține de adevărul științific dacă a fost stabilită recurgând la metoda științifică, pornind de la cel mai mic număr posibil de ipoteze arbitrare. Ea trebuie să fi fost construită printr-un raționament riguros, plecând de la presupoziții în mod comun admise și verificate prin experiență. Ea este reutilizabilă de către alți oameni de știință, pentru a construi alte propoziții de acest fel, având-o ca punct de plecare. În limbajul curent, expresia desemnează un adevăr factual.

Adevărul științific, așadar, este răspunsul la o investigare a naturii după paradigma științifică. El corespunde unui sistem de referință precis în ceea ce privește normele de utilizare a rațiunii, verificabilitatea, domeniul de valabilitate. De remarcat că viziunea critică pe care o oferă filosofia contemporană a științelor a dus la apariția unei întregi literaturi de teorii prin care autorii se străduiesc să evalueze critic posibilitățile de întâlnire reale ale omului de știință cu „adevărul științific" (Michel Foucault, Karl Popper, Ludwig Wittgenstein).

Referințe:

[1] Ali Benmakhlouf, *Vérité* (*Adevăr*), *apud* Lecourt [1999], p. 973.
[2] *Ibidem*.
[3] Gilles Gaston Granger, *Rationalité et raisonnement* (*Raționalitate și raționament*), *apud* Michaud [2000], p. 216.

A se vedea și:

axiomă, eroare, formalism, metodă, rațiune/raționalitate/raționalism.

Teologie Teologia este gestul de împărtășire din realitatea pe care Dumnezeu i-o descoperă omului. Ea nu ține atât de epistemologie (efort de reprezentare rațională a lumii la nivel de intelect), cât de gnoseologie (în sens de cunoaștere interpersonală) și de ontologie (gest de ființare umană configurată prin împărtășire din ceea ce-i împărtășește ființarea dumnezeiască). Adevărul trăit de creștin este participativ, gestul de căutare a adevărului fiind gestul de împărtășire din Adevărul dumnezeiesc – Hristos, Cel care este „calea, adevărul și viața" (*Ioan*, 17, 17):

> *„Adevărul lui Dumnezeu"* (Rom., *1, 18, 25) este echivalent cu manifestarea ființei Sale personale inefabile, care face obiectul credinței* (II Tes., *2, 10-12), mântuirea fiind comuniunea efectivă cu misterul lui Dumnezeu revelat* (II Tes., *2, 10). Minciuna este o denaturare și o înăbușire a realului* (Rom., *1, 18), deoarece își are rădăcina în „antihrist", tatăl minciunii, impostorul care falsifică realitatea personală, care maschează și deformează personalitatea* (I Ioan, *2, 22 și 4,6).[4]

Sfințenia este împlinirea dumnezeiască a umanului în împărtășire din chipul dumnezeiesc de ființare. Sfântul este un om împlinit. Este omul împlinit dumnezeiește, ca unul devenit dumnezeu prin har, pentru că cele ale lui Dumnezeu sunt devenite ale sale pentru totdeauna. Este împlinit ca unul care-și trăiește unicitatea în istorie: fiecare om este o mântuire, spune ieromonahul Rafail Noica. Iar mântuire înseamnă a te personaliza în Hristos, a-L lăsa pe Hristos să te configureze ca persoană prin lucrarea

sculptural a Duhului Sfânt întru care se scapădă din om toate adaosurile străine, generate de păcat. În dialog cu Adevărul, toi ce pervertește firea umană, toate minciunile, toate sunt lepădate pentru că în Hristos nu poți fi decât în Adevăr:

> *Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr; oricine este din adevăr ascultă glasul Meu.* (Ioan, *18, 37*)

Astfel că, dacă vorbim de cadrul referențial în care căutăm adevărul în științe, el este cel specific demersului intelectual (răspunzând exigențelor logicii), în timp ce în teologie, acest cadru ține de participarea ființei întregi, teologia fiind gest de împărtășire în ființă". Adevărul teologic este accesibil prin „negarea negațiilor" (anu-urilor) de tip „păcat", care-l pervertesc pe om la nivel de ființare, astfel structurându-se în om *da*-ul sălășluirii sale întru Adevărul personal, care este Hristos. În timp ce primul cadru cere exercitarea unei calități umane de tipul inteligenței, educată după exigențele gândirii științifice, al doilea presupune întâlnirea interpersonală cu Dumnezeu, posibilă în spațiul interiorității umane, prin ascultarea poruncilor lui Hristos. De subliniat că gestul prin excelență al Bisericii este cel al întâlnirii cu Adevărul:

> *Adevărul este o prioritate centrală în cunoașterea* [...] *eclezială.* [...] *Rațiunea autonomă nu poate percepe decât forme de adevăr, fărâme ale unor adevăruri conceptuale, neavând acces la contemplarea unitară a Adevărului. O cunoaștere parțială, lipsită de integralitatea unei viziuni duhovnicești și ecleziale, riscă să*

> *denatureze și cunoașterea asupra părț Numai o cunoaștere înțeleasă ca pute a Duhului Sfânt poate mișca inimile mințile oamenilor, pentru a-L primi Iisus Hristos ca Adevăr al lumii, posil de experimentat în experiența vie Bisericii. Adevărul nu poate fi poseda ci împărtășit. Cunoașterea nu înseam doar un efort de găsire a adevărul lucrului printr-un raționament detaș de realitatea lucrului studiat, ci înseam unirea subiectului cunoscător cu obiect de cunoscut. De aceea, împărtășirea ad vărului dumnezeiesc este posibilă num în iubirea adâncă a comuniunii de via trăită în Biserica lui Hristos. În acest f Adevărul poate fi împărtășit în experien de putere duhovnicească a comunită ecleziale. În iubire, este posibilă adev rata cunoaștere a Adevărului și aceas cunoaștere se manifestă ca iubire. Dar, afara comuniunii desăvârșite a Sfin Treimi extinse în viața Bisericii, nu exis iubire deplină. Adevărul se dezvăluie lumina paradigmei Cincizecimii. Împl tășirea Adevărului necesită trecerea de moarte la viață, de la o viață închistată limitele stricăciunii la o viață deschi nestricăciunii, a învierii duhovnicea Hristos nu este un adevăr principi cuantificabil la nivel de concept și g nerator de sisteme doctrinare sau cod morale. Hristos este Adevărul person al fiecăruia dintre noi și al lumii între care ne cheamă de la moarte la viață și, același timp, ne dă puterea spre învi prin biruința Lui asupra morții. Iisus prezintă adevăruri doctrinare abstrac ci Se descoperă pe Sine ca Cel ce e Calea care duce la Tatăl. „Eu sunt lumi lumii" (Ioan, *8, 72*). Mărturisirea Ad vărului este posibilă doar prin umbla

În lumina lui Hristos. Orice despărțire de Hristos ne face să ne îndepărtăm de la realitatea absolută a Adevărului, descoperită în Fiul lui Dumnezeu. Când Pilat îl întreabă pe Hristos: „Ce este adevărul?", Mântuitorul nu dă o definiție, ci mărturisește: „Eu spre aceasta M-am născut și pentru aceasta am venit în lume; ca să mărturisesc adevărul" (Ioan, 18, 37). Esența Evangheliei constă în mărturisirea Întrupării Adevărului, care permite împărtășirea împărăției lui Dumnezeu.[5]

Referințe:

[4] Bria [1994], p. 10.
[5] Lemeni – Ionescu [2007], pp. 482-483.

A se vedea și:

antinomie, biserică, erezie, gnoseologie.

analiză

Știință Termen utilizat de limbajul științific încă dinainte de modernitate, analiza acoperă astăzi realități diferite, în funcție de domeniul științific în care este folosit. La origine, este un concept ce ține de filosofia cunoașterii (matematice):

La frontiera dintre matematici și filosofie există teme de mare complexitate și de mare fecunditate ce izvorăsc din cele două discipline în același timp. Printre aceste teme, cea a analizei și sintezei a ocupat, timp de două milenii, un loc central.[1]

Parte a binomului analiză – sinteză, situată antinomic față de sinteză, analiza desemna înțelegerea obiectului prin descompunerea sa în elementele constitutive, pe baza unor criterii care să asigure eficiența cunoașterii.

Astăzi, îl întâlnim cu precădere în matematici, în chimie și în teoria muzicală. *Analiza matematică* acoperă, ca domeniu, tot ce ține de calculul diferențial și integral și de domeniile asociate; *analiza complexă* este acea parte a analizei matematice, care e centrată pe utilizarea numerelor complexe; *analiza funcțională* este cea care se ocupă cu studiul funcțiilor, în timp ce *analiza armonică* este cea care utilizează transformatele de tip Fourier. În chimie, analiza este procesul de identificare a constituenților unui produs chimic. În muzică, analiza constituie studiul structurii melodice, armonice sau ritmice a operelor muzicale.

Referințe:

[1] Roshdi Rashed, *Analyse et synthèse* (*Analiză și sinteză*), *apud* Lecourt [1999], p. 47.

A se vedea și:

continuitate, disciplină.

antinomie

(din gr. *antinomia*, conflict între două legi; conotația este una mai degrabă modernă decât antică)

Teologie Antinomia reprezintă depășirea contradicției unor termeni în aparență opuși. Existența, în cadrul aceleiași învățături, a unor concepte care în aparență se opun induce o contradicție internă în

planul logicii formale obișnuite. De pildă, unitatea și trinitatea din cadrul dogmei Sfintei Treimi, dumnezeirea și umanitatea Persoanei Fiului lui Dumnezeu, faptul că Maria este Maica Domnului și, în același timp, Fecioară ilustrează o gândire de tip antinomic. Antinomia presupune o logică în care cunoașterea nu se epuizează în exprimarea conceptuală supusă rigorilor formale. Ea nu presupune un obscurantism irațional, ci exprimă logica experienței ecleziale. Această logică e legată de viața Bisericii, iar viața nu poate fi epuizată în formule. Antinomia ajută la depășirea unei gândiri marcate de autosuficiență, care riscă să devină încremenită și fixistă în propriile tipare date de logica formală. Antinomia favorizează asumarea limitei gândirii discursive ca o deschidere spre o cunoaștere mai intuitivă, integrativă.

Antinomia caracterizează apofatismul Tradiției ecleziale. În această perspectivă, există o împărtășire dinamică din puterea de viață a Adevărului în cadrul experienței duhovnicești și ecleziale. Limbajul gândirii antinomice din apofatismul teologic exprimă doar granița, hotarul realității definite. Definiția nu poate cuprinde și epuiza realitatea indicată. Antinomia ne trece de la fixismul conceptelor la dinamica vieții, propune o logică racordată la exigențele vieții.

Experiența eclezială a Adevărului nu permite epuizarea sa într-o formulă obiectivă:

Apofatismul adevărului bisericesc exclude orice percepere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai granița adevărului, veșmântul sau paza

adevărului. Adevărul este realitatea ca nu se dezminte pe sine, adevărul ultii este viața care nu poate fi abolită moarte. De aceea și cunoașterea adevă rului nu se poate înfăptui prin înțelegere formulărilor lui, ci prin participarea evenimentul adevărului, la adevăr vieții, la imediatul experienței.[1]

Gândirea încrezătoare în putere nelimitată a rațiunii umane nu poat concilia formularea definitivă cu carac terul nedeterminabil al adevărului. Ant nomia ajută la spargerea acestui cer vicios, indicând o logică prin care se tr mite către o experiență de viață. Aceas experiență presupune taina persoan deschise spre comuniune. Taina perso nei nu se epuizează în concepte obiectiv în criterii determinate și operabile pri gândirea discursivă.

Taina gândirii antinomice presupun întâlnirea cu taina persoanei care se de văluie în lumina adevărului experienț ecleziale:

Formulările definitive ale adevărului caracterul dinamic nedeterminabil experienței adevărului sunt două elemen te neconciliabile la nivelul gândirii logic Ele pot fi puse în armonie însă la nivel vieții și al purtătorului ipostatic al viej care este persoana. De aceea, criteriu ortodoxiei bisericești este experiența credința Bisericii întregi, întrupată persoanele sfinților. Criteriul adevărul este plenitudinea eclezială, iar măsură plenitudinii este întregirea harismel vieții în persoanele sfinților [...] Cu se reușește salvgardarea acestui criteri nedefinibil, care distinge ortodoxia erezie, din moment ce lipsește orice mijl

antinomie [știință]

de impunere obiectivă și autoritară a adevărului? Răspunsul îl aflăm în insistența cu care Biserica identifică adevărul cu viața și viața cu singurul purtător ipostatic al acesteia, care este persoana, în refuzul Bisericii de a înlocui imediatul experienței și al relației cu formule intelectuale, coduri morale sau structuri de putere în slujba unei autorități. Astfel, ortodoxia se dobândește sau se pierde, așa cum se dobândește sau se pierde orice dar de viață: o iubire adevărată, o expresie artistică reușită, un punct de plecare dinamic în cunoaștere. Această dobândire sau pierdere rămâne inaccesibilă criteriilor obiective ale științei și istoriografiei, tot așa cum rămâne inaccesibilă acelorași criterii și funcționarea vie a limbajului, împreună cu transformările lui de-a lungul istoriei, sau manifestările creatoare ale artei și semantica lor socială.[2]

Referințe:

[1] Yannaras [1996], pp. 185-186; [2] *Ibidem*, pp. 187-189.

A se vedea și:

adevăr, apofatism, cognoscibil, rațiune /raționalitate/raționalism.

Știință Elemente ale logicii antinomice se regăsesc în cercetarea științifică. Cuvântul *antinomie*, ca termen filosofic, este relativ recent. Apare la Kant, care-l utilizează în *Critica rațiunii pure* (1791). Anterior, fusese un termen teologic și juridic. Deși acest termen apare târziu, ideea de caracter auto-contradictoriu al rațiunii a parcurs istoria gândirii umane. Încă din antichitate, în spiritul vechii Elade, în care se încheagă forma științei (în sensul recunoscut în prezent), exista această marcă a gândirii umane.

Mai mulți cercetători au evidențiat faptul că progresul cunoașterii grecești constă tocmai în combinația contrariilor, în forța creatoare de a utiliza sensul profund al acestor contrarii care nu se exclud. Heraclit, eleații, Platon exprimă elocvent caracterul antinomic al gândirii umane. Nicolae Cusanus, prin învățătura sa despre *coincidentia oppositorum*, dezvoltă spiritul gândirii antinomice. O expresie a acestei gândiri se găsește în lucrarea *Aplicații ale matematicii la teologie*, scrisă de Cusanus. În paradigma științei contemporane se regăsesc implicații ale logicii antinomice. Epistemologia științei actuale depășește scientismul ideologic, valorificând creator potențialul gândirii antinomice. Cercetările din domenii precum fizica, matematica, neuroștiințele sau cosmologia evidențiază numeroasele valențe ale antinomiei în cercetarea științifică actuală.

În perspectiva asumării limitei în demersul științific, există cadrul favorabil pentru articularea unui dialog onest între teologie și știință. Natura antinomică a adevărului presupune relația internă dintre rațiune și credință:

Adevărul este antinomie și nu poate să nu fie astfel. Asceza rațiunii este credința, adică renunțarea la sine. Actul de renunțare la sine a rațiunii e chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate crede; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către rațiune, fiindcă nu depășește hotarul izolării egoiste a rațiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci

antropic (principiul) [știință]

...știință, frecventându-și întotdeauna ...ul domeniu, n-ar avea un punct de ...rijin, n-ar vedea obiectul extrarațional ...prin urmare, nimic nu ar determina-o ...ncheagă ființa credinței [...] Noi nu ...știm, nu avem voie să mânjim contra...dictoriul aluatul filosofemelor noastre! Să ...lăsăm contradicția să rămână profundă, ...necamuflată. Dacă lumea cognoscibilă ...are multe fisuri și noi nu putem să ...le umplem efectiv aceste fisuri, nici nu ...avem voie să le camuflăm. Dacă rațiunea ...noastră este fragmentară, dacă nu ...este monolitică, dacă se contrazice, noi ...nu trebuie să ne prefacem că așa ...nu există. Efortul neputincios al ...omului de a concilia contrariile, tentativa indolentă de a reacționa ...împotriva de mult respinse prin ...neobosita alertă a contradictoriului.[3]

...marea logicii antinomice presu...valorificarea gândirii integratoare ...ortodoxe. Dimensiunea cuprin...tradiției ortodoxe ne permite ...înțelegem ortodoxia într-o logică ...izolare și pe o defensivă ...știință. Ortodoxia permite un dialog ...complexe cu alte tradiții religioase ...științifice, conștientă fiind de împăr...plinătății Adevărului de viață în ...Hristos trăit în cadrul experienței ...Logica ortodoxiei este univer...dialogică. În felul acesta, duhul ...se distinge de spiritul sectar ...logică a unilateralității.

...apt logica antinomică specifică ...ortodoxe nu insistă doar pe un ...învățăturii. Logica sectară in...anumit aspect, absolutizân...considerându-l adevărul exclusiv ...

Ortodoxia este universală, iar erezia es... în esența ei partizană. Spiritul sectar es... egoismul, izolarea spirituală care decurg... de aici: o teză unilaterală este pusă drept... fundament al Adevărului absolut și, prin... aceasta, teza exclude toate aspectele ... care transpare complementul antinom... la jumătatea dată a antinomiei, care es... rațional inaccesibilă. Obiectul religie... căzând din cercul trăirii spirituale în ca... nalitatea rațiunii, se divizează inevitab... în aspecte ce se exclud reciproc. Misiun... rațiunii ortodoxe constă în reasamblar... tuturor cioburilor într-un întreg; rați... nea eretică alege fragmentele care-i plac

Referințe:

[3] Florenski [1999], pp. 98-99, 105; [4] *Ibidem*, p. 107.

A se vedea și:

adevăr, apofatism, rațiune/rațional tate/raționalism.

antropic (principiul

(din gr. *anthropikos* = referitor la om)

Știință Omul este adaptat universul în care trăiește. Afirmația poate părea banală în măsura în care știm că știin... a susținut-o, de-a lungul timpului, di... interiorul diferitelor sale disciplin... Reciproca ei însă, departe de a fi banal... este tulburătoare în privința implicațiil... existențiale. Ea afirmă că (și) universu... îi este adaptat omului, bazându-se p... constatarea că universul a manifestat... de-a lungul timpului, o „complicitat...

este atât un gest de competență umană făcută cu scopul unei oarecare ameliorări la nivel de trăire (somatică, psihologică), este gestul întregii ființe (cu trupul, cu sufletul, cu tot ceea ce ține de complexitatea ființei umane) de a se deschide prezenței și lucrării harului, în virtutea căruia omul își poate vedea propria mizerie și, deci, o poate combate. Asceza cere prezența unui har (pregătitor), care, asemenea Albei-ca-Zăpada din poveste, care făcuse curățenie în căsuța piticilor înainte de a locui în ea, pregătește sălășluirea deplină în om a lui Dumnezeu, Cel ce a configurat deja altarul inimii pentru prezența Sa veșnică prin taina Botezului:

Sfântul apostol Pavel compară aceste străduințe cu exercițiile trupești la care se supuneau atleții pentru a deveni biruitori în lupte. Fără a folosi termenul, sfântul Pavel a folosit icoana vechilor exerciții trupești, pentru a caracteriza nevoințele creștinului în vederea dobândirii desăvârșirii. Clement Alexandrinul și Origen introduc apoi și termenii asceză *și* ascet. *Treptat, termenii aceștia capătă, în Răsărit, un colorit monahal. Mănăstirile se numesc* asketeria, *locuri de exercițiu, iar „ascetul" este monahul, cel ce se străduiește să obțină desăvârșirea prin observarea tuturor regulilor de înfrânare și de curățire de patimi. Origen le dă numele de asceți creștinilor râvnitori.*[1]

Părinții au văzut în ascetică partea activă a vieții duhovnicești, partea de efort de lepădare de patimi și de căutare a lucrării virtuților. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirma că asceza constituie „omorârea morții" din noi.[2] Altfel spus, negarea în planul trăirii a negațiilor cu care firea noastră a fost adăpată prin păcat este, în fapt, afirmația gestului de unire cu Dumnezeu. Astfel, aparentul gest negativ de a spune *nu* pornirilor de tot felul, în fond străine firii noastre — și, deci, parazitare — este, în fapt, efortul pozitiv prin excelență, prin care răspundem *da* sălășluirii lui Dumnezeu în noi. Asceza duce către unirea tainică cu Dumnezeu, care este finalul drumului duhovnicesc și care poartă numele prin excelență de (teologie) mistică. Asceza e „mortificarea-de-viață-făcătoare", după sfântul Simeon Noul Teolog, și sfârșește cu mistica — trăirea personală a Învierii.

Nu există asceză propriu-zisă înainte de har sau fără har (cf. Ps., *126, 1*). *Mai degrabă, ea este pregătirea continuă pentru experierea intensă a harului deja primit.* [...] *Asceza este condiția în care credinciosul păzește nestinsă pârga Duhului Sfânt, pe care a primit-o prin harul Botezului, sau, dacă aceasta s-a stins, o înviorează.*[3]

Referințe:

[1] Stăniloae [1992], p. 7; [2] Sf. Maxim Mărturisitorul [1948], pp. 340-350; [3] Bria [1994], p. 38.

A se vedea și: har.

axiologie

(din gr. *axia* = valoare)

Teologie Axiologia apare ca propunere de cugetare filosofică preocupată de natura valorilor, de natura judecăților de valoare și de ierarhia valorilor. Termenul

este menționat de Eduard von Hartmann în *Axiologia și diviziunile sale* (1890), respectiv în *Compendiu de axiologie* (1905), precum și de Paul Lapie în *Logica voinței* (1902). Axiologia contemporană este văzută ca

[...] o teorie privind natura valorilor și a judecăților de valoare. Se face distincție în mod uzual între valorile estetice (privind frumusețea unui obiect sau a unei acțiuni), valorile morale (privind calitatea unui lucru de a fi bun sau drept) și valorile științifice ori intelectuale (privind coerența sau adecvarea unei teorii).[1]

Pe plan religios, dacă budismul sau confucianismul ignoră aceste distincții, teologia creștină le întâlnește și le privește într-o viziune și un demers proprii, specifice scalei de valori pe care Hristos Însuși o propune. Țelul vieții creștine e dobândirea harului, ceea ce presupune nu atât respectarea unei rețete de valori, fie ele morale sau intelectuale, cât împlinirea Fericirilor. Cuvântul lui Dumnezeu adresat omului ține, întâi de toate, de ontologie, te învață „a fi", după modelul „Celui ce este" prin excelență. Axiologia creștină este, întâi de toate, duhovnicească, prin raportarea ființării proprii la ființarea ipostasului divino-uman care este Hristos și întru care se validează tot gestul omenesc. Căutarea asemănării întru sfințenie cu Hristos îl îndepărtează pe om de la tot păcatul, înțeles ca preocupare „cu nimicul", adică cu lucrurile neesențiale. Sfântul este cel ce întrupează în sine, prin asceza și prin dăruirea sa față de Hristos, „axiologia" valorilor pe care Dumnezeu i le împărtășește omului prin însăși viața Sa și care se arată lucrătoare

în om ca roadă a Duhului: „dragos bucurie, pace, îndelungă-răbdare, bu tate, facere de bine, credință, blând înfrânare, curăție; împotriva cărora este lege" (*Gal.*, 5, 22-23).[2]

Referințe:

[1] George Allan, *Axiology*, (*Axiologie*), ap Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 51; [2] *Mo felnic* (1998), p. 129.

A se vedea și:

sacru/sfânt, teologie.

axiomă

(din gr. *axioma* = principiu evident p sine; din gr. *axioun* = a considera vredn potrivit, derivat din *axios* = vrednic)

Știință Axioma e o propoziție evide prin ea însăși, care nu necesită demo strare. Conceptul apare în *Elementele* Euclid (300 î. Hr.), lucrare care constit

în mod incontestabil, documentul cel v vechi și mai complet care să ne fi parve și în care aritmetica și geometria să prezentate sub formă axiomatică. Al tuit din treisprezece volume, ele prezi o înlănțuire de propoziții și demonstr care nu fac apel decât la propoziții d demonstrate sau la enunțuri inițiz (definiții, postulate și noțiuni comur introduse anterior. În plus, aceste pro ziții și demonstrarea lor fac referință mărimi, numere și figuri considerate generalitatea lor, și nu la valori sau fig particulare.[1]

computaționalitate

(din lat. *computatio* = calcul, socoteală)

știință Computaționalitatea e o trăsătură semnificativă a cunoașterii axiomatice, formale și discursive. Ea exprimă o gândire de tip algoritmic. Capacitatea de permutare și de operare logică, de construire a unor raționamente pe bază unui algoritm dedus prin pași succesivi și predictibili exprimă aspectul computațional al gândirii. Computaționalitatea arată gândirea bazată pe scheme conceptuale deduse prin raționamente ontologice. Computaționalitatea favorizează percepția construirii unei teorii realizate de rațiunea suficientă sieși.

Cercetările științifice contemporane permit depășirea unei gândiri bazate exclusiv pe computaționalitate. Gândirea axiomatică dezvoltată printr-o logică formală nu poate cuprinde cu exactitate definitivă realitatea și nici n-o poate exprima complet. Teorema incompletitudinii a lui Gödel arată insuficiența unei teorii construite exclusiv printr-o rațiune computațională. În această perspectivă, adevărul nu este rezultatul unei metode limitate la gândirea de tip axiomatic.

Există o corespondență între teoremele lui Gödel din logică și principiul de nedeterminare din fizica cuantică. Acestea exprimă limita internă a unei gândiri computaționale, trimițând către o gândire de tip simbolic:

Mereu gândirea de tip simbolic revendică un survol al spiritului. Teoremele lui Gödel au depășit gândirea de tip formal. Ele joacă un rol comparabil cu relațiile de incertitudine ale principiului lui Heisenberg din fizica cuantică: la fel cum intervenția activității experimentale are un rol în conținutul teoriei, la fel intervenția activității mentale are un rol în axiomele simbolice și formale. Subiectul nu poate fi eliminat din cercetarea științifică. De aici și reacția intuiționismului de a nu accepta faptul că gândirea științifică elimină spiritul.[1]

Referințe:

[1] Blanche [1990], p. 89.

A se vedea și:

nedeterminare (cuantică).

concept

(din lat. *conceptus* = ceea ce este conținut, part. al verbului *concipere*)

știință Conceptul a fost, în general, asociat cu ideea. Istoria conceptului este în strânsă legătură cu cea a ideii. Plecând de la filosofia lui Platon și ajungând până în filosofia modernă și în contemporaneitate, se poate observa această relaționare. Conceptul este specific cunoașterii științifice și filosofice. Conceptul reprezintă un mod de reprezentare universală, mediată în raport cu realitatea studiată. Conceptul se diferențiază de idee prin faptul că e rezultatul unui act de conceptualizare. Aristotel este cel care evidențiază realitatea conceptului, ca fiind o entitate distinctă, prin care se exprimă o cunoaștere mediată și universală.

De-a lungul timpului, conceptul a fost asociat, pe de o parte, cu efortul de a exprima prin definiții obiective realitatea

studiată, iar, pe de altă parte, cu capacitatea de a exprima prin noțiuni abstracte rezultatele obținute în urma observațiilor empirice. În epistemologia contemporană, conceptul devine garanția științei care se face la modul concret, plecându-se de la această dimensiune empirică. În felul acesta se exprimă obiectivitatea științifică, ea fiind o rezultantă a datelor experimentale și a procesului de conceptualizare. Hempel, Nagel, Lautman, Bachelard acordă o importanță deosebită conceptului, arătând poziția sa funcțională în cadrul unei teorii științifice.

În contemporaneitate, plecându-se de la aplicabilitatea imediată a unor teorii științifice, conceptul e în strânsă legătură cu modelarea unor fenomene naturale. El dobândește tot mai mult o dimensiune practică. Exprimă articularea teoriei conceptuale cu realitatea imediată, modelată prin anumiți algoritmi. Este un element-cheie pentru gândirea discursivă, bazată pe demonstrație și pe capacitatea de a construi algoritmi în procesul de gândire. Conceptul e în strânsă legătură cu coerența unei teorii științifice.[1]

În gândirea teologică, se poate vorbi de prezența și importanța conceptului în efortul de sistematizare a teologiei. Teologia, fie și de expresie conceptuală, nu se epuizează în forma sa sistematică. Coerența învățăturii de credință creștină și consistența teologiei răspunde la această premisă. Învățătura creștină nu se poate rezuma, însă, la forma sistematică a doctrinei, oricât de elaborată ar fi maniera prezentării. Teologia de școală ne-au obișnuit cu o formă sistematică, facilă în elaborare și uneori comodă prin consecințele ei, dar străină în esența ei. Prezentarea

deficienței metodologiei sistematice c
teologhisire nu înseamnă încurajare
unei teologii lipsite de claritate și c
coerență. Forța teologiei duhovnicești r
stă în frazeologia pompoasă și încărca
care se pretinde a fi o adâncire a un
taine de nepătruns, ci în puterea de via
care le mișcă inimile și mințile celor î
setați de Adevăr.

Teologia sistematizată în mod exces
diminuează componenta existențială
cunoașterii autentice, transformându-
într-un simplu pretext de speculație, ca
le sporește trufia celor ce se îndeletnicesc
cu ea:

*O astfel de teologie, din nefericire, m
curând îi abate mintea și inima celui
învață de la viața în Dumnezeu, deveni
o filosofie, o disciplină științifică, o ecl
libristică intelectuală, desfigurând radic
absolut tot ce a fost dat de Dumnezeu
limbi de foc, într-o nedescrisă arătare
Luminii, ducând la uimire, într-un sfâ
cutremur, întreaga noastră ființă. Oa
dau școlile a trăi, a se împărtăși, r
intelectual, ci real, cu Dumnezeiasca n
țărmurire, ceea ce uimește duhul nostr
îi stârnește înflăcărata rugăciune de poc
ință? Oare stârnesc ele setea mistuitoa
de a sorbi dragostea lui Hristos, smerer
și blândețea Lui, ce L-au dus la Golgota*

Referințe:

[1] Anne-Françoise Schmid, *Concept*, ap
Lecourt [1999], pp. 224-226; [2] Sofron
[2003], p. 41.

A se vedea și:

disciplină, metodă.

concordism

(din lat. *concordia* = armonie, acord)

Teologie Concordismul reprezintă efortul de găsire cu orice preț a unor concordanțe între reprezentările de factură teologică și cele științifice, acționând, cel mai adesea, prin compararea datelor scripturistice cu descoperirile de ordin științific (alese în așa fel, încât să fie cât mai respectabile în sensul „științificității"), cu scopul de a întări apologetic afirmațiile teologice:

Istoric vorbind, concordismul este o poziție de ordin exegetic ce constă în a căuta un acord direct, fără mediere, între un pasaj din Scripturi și o cunoaștere de tip științific. [...] Astăzi, termenul concordism *trimite la orice poziție care conectează „imediat", adică fără intermediar, un rezultat științific cu o informație teologică (biblică, dogmatică, etică, duhovnicească).*[1]

Iată câteva gesturi clasice ale concordismului biblic: confundarea zilelor creației cu erele geologice, confundarea începutului creației cu așa-numitul *Big Bang*, confundarea deznodământului eshatologic al creației cu așa-numitul *Big Crunch*, confundarea cuvântului dumnezeiesc *Fiat lux* („Să fie lumină!") cu apariția radiațiilor electromagnetice, asocierea acțiunii entropiei cu momentul stricării ordinii dumnezeiești petrecut prin căderea adamică, identificarea prin prisma enunțării dualismului undă – corpuscul a unui substrat „mai duhovnicesc" care acționează prin intermediul materialității.

În fenomenologia raporturilor dintre teologie și știință, Dominique Lambert distinge astăzi trei tipuri de concordism:

Concordismul ontologic este poziția care identifică, în tot sau în parte, realitatea vizată de științe cu cea pe care teologia își propune s-o acopere. Dumnezeu, de pildă, devine o realitate care intră direct în câmpul științelor. Potrivit concordismului ontologic, urmând calea care conduce științele către realitatea naturală, suntem conduși către realitatea divină. [...] Concordismul ontologic duce, în cele din urmă, fie la panteism, fie la negarea lui Dumnezeu. Dacă-L transformăm pe Dumnezeu într-o realitate direct accesibilă științei, Îl transformăm într-un „lucru" sau într-o „cauză naturală" și, de aici, nu vedem de ce ar trebui să primească un statut diferit de alte „obiecte" ale lumii naturale. [...] Dacă tot realul se epuizează sub investigația științei, este limpede că nu mai avem nevoie de altceva în afară de Universul material.[2]

O ramificație contemporană a concordismului este așa-numitul concordism „Dumnezeu-care-umple-goluri" (*God of the gaps*, în limba engleză; *Dieu-bouche-trou*, în limba franceză), prin care se încearcă umplerea lacunelor științifice prin explicații teologice, trăgând concluzia (în chip „apologetic") că se dovedește astfel că știința converge către teologie:

Este vorba de o concepție care recurge la prezența sau la ființa lui Dumnezeu atunci când știința nu poate explica anumite fenomene. De exemplu, evocăm „degetul lui Dumnezeu", care a inițiat evoluția Universului la Big Bang, *pentru că nu există o „bună teorie" cuantică a*

gravitației, care să fie susceptibilă de a ne spune ceea ce se întâmplă efectiv în momentul singularității inițiale.[3]

Prin acest demers, i se dă teologiei drept de cetate numai în zonele de umbră ale științei, și anume temporar, până în momentul în care aceasta le va lumina cu înțelegerea ei specifică. Rezultă o teologie hăituită sau, cel puțin, frustrată de avansurile continue ale științei.

Concordismul epistemologic confundă metodologia cunoașterii proprie științelor cu cea specifică teologiei:

[...] identifică, total sau parțial, metodele și nivelul de cunoștințe în științele naturii și în teologie. [...] Această formă de concordism nu se mulțumește numai să priceapă ceva despre Dumnezeu pornind de la cunoștințele căpătate prin studiul fenomenelor naturale, ci așteaptă să se atingă o cunoaștere teologică fundamentală în mod direct, fără alte mijloace decât acelea oferite prin științe.[4]

A treia formă de concordism, cel etic, constă în a afirma că discursul moral trebuie confundat cu discursul științific. Abordarea eticii trebuie să se sprijine pe metodologia empirico-formală, deci științele naturii constituie singura instanță normativă solidă pentru acțiunea umană.[5]

Concordismul reprezintă, în general, o tendință teologice de factură antică și manifestă în special prin creaționismului științific, desemnând efortul de acomodare a datelor Scripturii, îndeosebi a celor din *Geneză*, descoperirile științifice. Printr-o citire a textelor *Facerii* și prin manipu-

larea datelor științei, creaționismul științific ține să-și demonstreze perspectiva cosmo-antropologică prin intermediul unor unelte specifice științelor, fără, însă, ca această dovedire să fie un gest realmente științific. Programul său este mai curând ideologic, în măsura în care-și propune să sublinieze concordanțele — și aceasta prin estomparea artificială a diferențelor specifice — dintre cele două discursuri teologic și științific, pe baza unor aștepări/convingeri asumate aprioric și printr-o lectură literală a Bibliei și dispensându-se, în principiu, de orice mediator între discursul științific și cel teologic.

Observație: Concordism este și gestul ecumenist care caută cu obstinație ignorarea diferențelor „interconfesionale" fără a mai cerceta în ce măsură aceste diferențe trebuie rezolvate prin „îndreptarea" lor, ca unele care exprimă, cel mai adesea, abateri de la ortodoxie.

Referințe:

[1] Lambert [1999], p. 74; [2] *Ibid.*, pp. 75-76; [3] *Ibidem*, p. 76; [4] *Ibidem*, p. 78; [5] *Ibid.*, p. 84

A se vedea și: discordism, singularitate

conștiință

Teologie În sensul antropologiei creștine

ceea ce-l face pe om să fie „cineva" este conștiința de sine și capacitatea de a avea reacții conștiente și libere, legate direct de sufletul său. Numai prin suflet omul se manifestă ca un „cineva" conștient și unic, cu voința de a fi și a se desăvârși continuu și veșnic.[1]

deism

(din lat. *deus* = dumnezeu, divinitate)

Teologie Deismul reprezintă poziția filosofică a celor care admit existența unei divinități, fără a accepta religia revelată sau dogmele ei.[1]

Deismul respinge Biserica, Scriptura (în sens de text revelat), profeția și, în general, tot ce ține de Revelație sau de afirmarea unei relații în termeni de cult cu transcendentul. Deismul afirmă existența unei Ființe Supreme — Creator, dar neagă posibilitatea dialogului cu Acesta.

Vorbim de o evoluție a conceptului: Această noțiune intermediară între teismul creștin și ateism a apărut în secolul XVI. Nu mai este vorba de transcendența divină, ci de imanență. Autenticitatea istorică a revelației în Scripturi este contestată: Ființa Supremă devine direct perceptibilă facultăților omului. Odată cu Kant (sec. XVIII) distingem între deism și teism. Ultimul încearcă prin rațiune să descopere natura lui Dumnezeu, în timp ce deismul se mulțumește să afirme existența lui Dumnezeu, fără a pretinde c-ar putea s-o înțeleagă. În anturajul lui Newton și alimentat de noua înțelegere a lumii, pe care teoriile lui o lăsau să se întrevadă, deismul dă naștere ideii de religie naturală, care generează, ca ecou, primele Constituții ale lui Anderson și care fondează francmasoneria modernă în 1723.

Pot fi inventariate două concepții asupra Ființei Supreme în deism: unii consideră că trebuie acceptată existența unei Ființe Supreme eterne, infinite, inteligente, creatoare, conservatoare, stăpână a Universului, care prezidează asupra tuturor mișcărilor și evenimentelor ce rezultă (Newton), alții văd această Ființă ca fiind eternă, supremă, infinită, inteligentă, guvernând asupra lumii cu ordine și înțelepciune, urmând în conduita sa regulile imuabile ale adevărului, ordinii, binelui moral, pentru că ea însăși este înțelepciunea, adevărul și sfințenia prin excelență. Regulile eterne ale bunei ordini sunt obligatorii pentru toate ființele raționale (Malebranche, Leibniz).

Deismul newtonian poate fi asociat cu perspectiva existenței Ceasornicarului care a construit ceasul (universul), lăsându-l să funcționeze fără vreo intervenție a Sa ulterioară.[2]

Referințe:

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 644; [2] Barbour [1997], p. 31.

A se vedea și:

panenteism, panteism, teism.

demonstrație

Știință Demonstrația[1] reprezintă o succesiune de etape constructive de propoziții logice, prin care se evidențiază o afirmație. Se pleacă de la anumite ipoteze și este enunțată concluzia care se cere demonstrată în conformitate cu diferite metodologii care folosesc logica formală. Forma silogistică pe baza concepției axiomatice a fost dezvoltată de Aristotel. De-a lungul timpului, demonstrația utilizată ca instrument al logicii formale a fost intens și riguros folosită și dezvoltată în cadrul gândirii științifice.

Demonstrația era asociată cu experimentul empiric. Datele rezultate în urma experimentului erau formalizate, respectând exigențele logicii formale și, prin diferite demonstrații, se ajungea la elaborarea eșafodajului conceptual pentru o teorie științifică. Demonstrația este un atu al logicii formale. Matematizarea teoriilor științelor naturii a jucat un rol important în extinderea demonstrației de tip matematic în diferite domenii ale cercetării științifice.

Matematicianul german David Hilbert s-a angajat în căutarea unei coerențe absolute bazate pe demonstrația logicii formale. Prin distincția dintre matematică și metamatematică, și prin încercarea de a relaționa cele două domenii printr-o geometrizare a formulelor și a calculelor, Hilbert speră să găsească o procedură finită, prin care să nu obțină non-contradicții, plecând de la un număr limitat de axiome:

Hilbert credea că este posibil a reprezenta întreg calculul matematic la un fel de configurație geometrică de formule, unde formulele sunt relaționate printr-un număr finit de relații structurale. El spera să arate astfel, printr-o inspecție exhaustivă a proprietăților structurale ele expresiilor unui sistem, că formulele contradictorii nu pot fi obținute plecându-se de la axiomele sistemului. Una dintre presupunerile esențiale ale programului lui Hilbert, în versiunea sa originală, era că demonstrarea consistenței nu utilizează nici o procedură care să facă apel fie la un număr infinit de proprietăți structurale ale formulelor, fie la un număr infinit de operații asupra formulelor. O procedură care nu are nevoie de cele două posibilități rămâne finită. Demonstrația de consistență care înlocuiește această condiție finită este numită absolută.[2]

Prin teoremele sale de incompletitudine, Gödel va spulbera visul lui Hilbert. Gödel determină o mutație fundamentală în cadrul epistemologiei științifice, arătând limitele interne ale oricărei demonstrații formale ce implică aritmetica:

Munca lui Gödel asupra limitelor interne ale formalizării ar fi trebuit să arate, în anii 1930, în mod decisiv, dacă un sistem axiomatic poate fi formalizat complet. Teoremele lui Gödel au condus la recunoașterea caracterului irealizabil al programului lui Hilbert de demonstrare a non-contradicției formale a matematicilor.[3]

Referințe:

[1] Ali Benmakhlouf, *Démonstration (mathématique)* [*Demonstrația (matematică)*], *apud* Lecourt [1999], pp. 292-295; [2] Nagel [1989], pp. 41-42; [3] Hottois [1989], p.18.

A se vedea și:

adevăr, axiomă, formalism.

descoperire

Știință Descoperirile științifice sunt asociate cu debutul științei moderne. Galilei este acela care a dezvoltat o concepție științifică bazată pe experiment, descoperirea fiind în mod intrinsec legată de observația empirică și de capacitatea de a dezvolta o teorie pe baza logicii formale.

Disciplinaritatea poate conduce la o pierdere a aptitudinii de contextualizare, adică a posibilității de a sesiza importanța unei informații în contextul său natural, precum și o scădere a capacității de globalizare, adică de a introduce cunoștințele într-un ansamblu mai mult sau mai puțin organizat.[5] Sistemul este mai mult decât suma părților, de unde rezultă și necesitatea unei gândiri care să răspundă întâlnirii cu realitatea. Știința însăși nu este doar demers disciplinar, în măsura în care

> [...] *istoria științelor nu este numai cea a constituirii și proliferării disciplinelor, ci, în același timp, a ruperii frontierelor disciplinare, ale impietărilor exercitate de o problemă dintr-o disciplină asupra altei discipline, a circulației conceptelor, a formării de discipline hibride, care vor sfârși prin a căpăta autonomie. Este, în fine, istoria formării complexelor în care disciplinele se asociază și se combină spre a forma o masă compactă.*[6]

Aducând corective demersului de fragmentare, de parcelare, de compartimentare indus de disciplinaritate în gândirea modernă, *pluri*-disciplinaritatea, *inter*-disciplinaritatea și *trans*-disciplinaritatea își propun să ofere soluții.

Referințe:

[1] Descartes [1990], p. 15; [2] Morin [1994], p. 1; [3] *Ibidem*, p. 1; [4] *Ibidem*, p. 1; [5] Morin [1997]; [6] Morin [1994], p. 1.

A se vedea și:

interdisciplinaritate, multidisciplinaritate, transdisciplinaritate.

discontinuitate

știință Principiul discontinuității este caracteristic gândirii ancorate într-o tradiție religioasă, care postulează existența distincțiilor calitative. Discontinuitatea ca fractură epistemologică permite dezvoltarea unei cunoașteri care operează cu o logică paradoxală, pledând pentru o teorie unificatoare, dar în care se păstrează distincțiile. Unitatea nu înseamnă uniformitate, deoarece în cunoaștere se păstrează principiul ierarhiei, specific pentru gândirea religioasă. Discontinuitatea ontologică fundamentală se regăsește în distincția dintre necreat și creat. Apoi, la nivelul lumii create, principiul discontinuității asigură existența unor realități distincte calitativ.

Fizica cuantică recuperează în planul epistemologiei științifice principiul discontinuității și, prin aceasta, favorizează relaționarea cunoașterii științifice cu gândirea religioasă. Cuanta implică existența discontinuității, a transmiterii energiei în mod discontinuu. Cunoașterea fundamentată pe principiul discontinuității nu este o evidență specifică gândirii analitice și discursive. Ea nu este o expresie a unei cunoașteri conceptuale, ci a unei intuiții izvorâte din imaginarul unui străfund de existență. Discontinuitatea afirmată de fizica cuantică pune în discuție, în cadrul epistemologiei științifice, întregul eșafodaj al realismului clasic, caracterizat prin cauzalitate locală, determinism univoc, obiectivitate neutră — atribute fundamentate de principiul continuității.

Discontinuitatea operează cu distincții calitative. Gândirea mitică și religioasă este structurată pe un simbolism religios, în care valențele principiului discontinuității sunt valorificate din punct de vedere epistemologic și existențial. Discontinuitatea, ancorată în Tradiție generează o cunoaștere orientată și calitativă. Astfel se depășește înțelegerea cantitativă a științei. „Fizica cuantică asumă discontinuitatea, deschizând astfel epistemologia științifică spre cunoașterea calitativă, care conduce către interogații existențiale, depășind poziția deterministă:

> *Martor al unei ordini absolute, statice și imuabile, omul de știință nu mai putea fi, ca altădată, un filosof al naturii — era obligat să devină un tehnician al cantitativului. Instituirea fizicii cuantice, în zorii secolului XX, a arătat întreaga fragilitate a unei asemenea paradigme. Fizica cuantică a demonstrat lipsa de fundament a credinței oarbe în continuitatea, în cauzalitatea locală. Discontinuitatea își făcea intrarea pe poarta regală — cea a experienței științifice. Cauzalitatea locală făcea loc unui concept mai fin, de cauzalitate globală, spre groaza reducționiștilor care trăiau coșmarul renașterii vechiului concept de finalitate. Obiectul era înlocuit de relația, interacțiunea, interconexiunea fenomenelor naturale. În fine, conceptul clasic de materie era înlocuit de conceptul infinit mai subtil de substanță – spațiu – timp – informație. Atotputernicia substanței, piatra de încercare a reducționiștilor din toate timpurile, era spulberată. Substanța constituie, pur și simplu, una dintre fețetele posibile ale materiei.*[1]

Referințe:

Nicolescu [2007a], pp. 191-192.

A se vedea și: continuitate, discret.

discordism

(din gr. *dys* = rău, nefericit, respectiv din lat. *concordia*; v. *supra*)

teologie Discordismul este gestul situa antinomic față de concordism (în toat cele trei expresii ale acestuia din urmă ontologic, epistemologic și etic).

> *Discordismul ontologic este una dintr fețetele dualismului. Pe lângă ordinu realităților naturale, este presupus existența ordinului realităților teologice complet separat de primul. În această optică, știința descrie prima „lume", î timp ce teologia pe cea de-a doua. Est dificil să ții această poziție fără să cazi fi în agnosticism sau ateism (ce să faci cu „lume" complet separată de a noastră?, fie într-un teism abtract, care-l menți pe Dumnezeu drept cauză depărtată lumii, care nu mai acționează astăzi.*[1]

Expresia englezească pentru o astfe de compartimentare este *non-overlappin magisteria* („doctrine ce nu se suprapun" statuând neinterferarea celor două ges turi de cunoaștere, bazată pe separați radicală dintre teritoriile lor de cunoaștere Prezintă avantajul de a distinge riguro între transcendent și imanent, dar soluți propusă conduce la o adevărată schizo frenie a trăirii umane, omul, ființă știin țifică și teologică, dedublându-se pri participarea în fiecare „lume". O încer care de soluție o propune discordismu epistemologic:

> *Putem foarte bine să refuzăm fractur ontologică ce marchează discordismu descris mai sus, menținând o diviziun*

ermetică între cunoștințele științifice și teologice. Altfel spus, de exemplu, am putea pretinde că omul este o realitate unificată, spirituală și materială, fără juxtapunere, fără separare și fără confuzie între cele două dimensiuni; spunând, totodată, că nimic din discursul științei nu va aduce o oarecare contribuție la problematica teologică a sufletului. Sau încă, putem gândi că Universul întreține o relație intimă de creație cu Creatorul, spunând, totodată, că nimic din cosmologia fizică nu va interpela vreodată conceptul teologic al creației.[2]

Poziția este una evident limitativă, în măsura în care orice privește universul fizic și este pus în evidență printr-un gest strict științific poate constitui un punct de plecare pentru deslușirea, în cheie teologică, a unor înțelesuri și semnificații duhovnicești, care se pot traduce în termeni de îmbogățire a ființării umane.

A treia expresie a discordismului, cel etic, îi dă drept de cetate eticii construite prin aportul științelor naturale și izolează în spațiul privat orice întreprindere de tip duhovnicesc care se afirmă în termeni de morală creștină.

Referințe:

[1] Lambert [1999], p. 90; [2] *Ibidem*, p. 93; [3] *Ibidem*, p. 103.

A se vedea și: concordism.

discret

(din lat. *discretus*, part. al verbului *discernere* = distins, separat)

știință *Discret* reprezintă, în matematici, o noțiune opusă lui *continuu*. O mărime discretă este „o mărime care poate lua valori numai într-o mulțime finită sau numărabilă de valori"[1]. Matematicile discrete reprezintă studiul structurilor matematice care sunt în mod fundamental discrete, în sensul că nu cer noțiunea de continuitate. Unul dintre obiectele unui astfel de studiu este mulțimea numerelor întregi (care, spre deosebire de numerele reale, nu au valori continue). Aplicații contemporane notabile ale conceptului de *discret* sunt cele din informatică (de exemplu, imaginea digitală este un semnal tridimensional discret, spre deosebire de imaginea analogică, reprezentând un semnal continuu) și din fizica cuantică (de exemplu, valorile de energie ale obiectului cuantic sunt valori discrete).

Referințe:

[1] *Le Petit Robert* [2000], p. 735.

A se vedea și:

continuitate, discontinuitate.

discursivitate

(din lat. *discurrere* = a merge dintr-un loc în altul, de colo-colo; a parcurge)

știință Caracterul discursiv al cunoașterii exprimă acea manieră de a cunoaște (prin dezvoltare intelectual-rațională) pornind de la termeni de tipul *dacă, însă* și concluzionând cu termeni de tipul *prin urmare, așadar, deci*. Mai concret, cunoaștere discursivă înseamnă:

[...] a cunoaște încetul cu încetul, prin acte succesive [...]; înseamnă a compara obiectele și a le raporta unele la altele; a recurge, pentru a descoperi un adevăr nou, la adevăruri dinainte descoperite; a deduce un adevăr nou cu ajutorul altora intermediare, dintr-altul deja cunoscut; a încerca într-o direcție descoperirea adevărului, pentru ca, văzând că nu se află în acea direcție, să apucăm spre alta, unde bănuim că s-ar afla; înseamnă a înlănțui judecăți după judecăți și a obține astfel serii întregi de cunoștințe.[1]

Definitoriu pentru cunoașterea discursivă este faptul că cunoștințele:

— se dobândesc în mod succesiv, având, pentru aceasta, nevoie de timp; cum ele formează serii mai mult sau mai puțin lungi, sunt dobândite prin mișcări multiple ale gândirii, ceea ce e totuna cu a spune printr-o gândire discontinuă; cunoașterea obiectelor cu ajutorul unor astfel de cunoștințe se face încetul cu încetul, din etapă în etapă, până la etapa socotită ultima, care, însă, cu timpul se dovedește a fi provizorie;

— nu sunt rezultatul contactului direct, intim al subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, ci sunt cunoștințe mediate, adică sunt întotdeauna mijlocite de alte cunoștințe;

— se obțin prin faptul că obiectele sunt raportate unele la altele, că se ignoră aspectul lor particular și diferențial, pentru că se reține numai aspectele lor comune;

— sunt cunoștințe relative; ele nu sunt în stare să exprime ceea ce lucrurile sunt în ele însele, ci numai ceea ce sunt în raport cu altele: fondul adânc, intim al lucrurilor le rămâne pururea inaccesibil cunoștințelor discursive;

— au neapărată nevoie de limbaj; procedând succesiv, etapă cu etapă, ele au nevoie să rețină, să fixeze ceea ce a fost sesizat mai înainte, pentru ca, atunci când procesul cunoașterii a înaintat, cunoștințele anterior dobândite să le stea la dispoziție [...]; limbajul fixează și consolidează cunoștințele discursive: fără limbaj, ele ar curge și ar dispărea fără urmă.[2]

Discursivitatea pare a fi o trăsătură proprie științelor și improprie teologiei. Nici știința nu este, însă, în întregime discursivă, după cum nici teologia nu este în întregime nediscursivă — putem vorbi, mai degrabă, de grade de discursivitate diferite. Constatăm că există științe care par a fi mai discursive decât altele (cu cât o disciplină științifică acceptă o formalizare matematică mai completă, cu atât este mai discursivă), după cum există momente de discursivitate mai evidente decât altele în cadrul aceleiași științe (în fizică, formalizarea matematică a unei descoperiri fizice este un gest de discursivitate tare față de momentul de tip pătrundere prin intuiție, prin care cercetătorului i se înfățișează o rezolvare a problemei și care cere gestul ulterior al verificării printr-o formalizare la nivel logic și conceptual). Deopotrivă, gestul teologiei este prin excelență nediscursiv (împărtășirea din prezența lui Dumnezeu nu este la nivelul intelectului, ci ființial, cu toată ființa, traducându-se ulterior la nivel de impresii, gânduri, concepte), dar o anume discursivitate este inerentă teologiei (celei de expresie academică, de pildă, așa cum e cazul științelor biblice, al exegezei drept metodă istorico-critică de analiză a textului, sau al arheologiei biblice). De semnalat excesul de discur-

alcătuite de Părinții spiritualității ortodoxe. Prima *Filocalie* tipărită apare la Veneția, în anul 1782, sub îngrijirea sfântului Nicodim Aghioritul, și poartă denumirea de *Filocalia părinților care practică trezvia*. Traducerea franceză actuală, *Philocalie des Pères neptiques*, recuperează, pentru înțelegerea noastră contemporană, următorul subtitlu explicativ: „compusă din scrierile Părinților sfinți purtători de Dumnezeu și în care, printr-o înțelepciune a vieții, urmare ascezei și contemplării, inteligența este curățată, iluminată și atinge desăvârșirea"[1]. În limba română, traducerea Filocaliei s-a făcut cu titlul *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, începând cu anul 1946, fiind urmarea străduinței marelui teolog român Dumitru Stăniloae.

Astăzi, termenul *filocalie* desemnează genul de literatură care-i oferă cititorului repere în vederea trăirii spiritualității creștine la școala Părinților. Filonul „filocalic" al unei scrieri este expresia gestului de încredințare contemporană paternității duhovnicești oferite de Părinții nevoitori.

Referințe:

[1] *Philocalie des Pères neptiques* [2005].

A se vedea și:

asceză, teorie.

formalism

(din lat. *forma* = aspect exterior)

știință Formalismul reprezintă, în matematică, acea

[...] doctrină potrivit căreia matematicile sunt o activitate de manipulare de semne goale de sens, iar adevărurile matematicii sunt pur formale, altfel spus se sprijină pe convenții sau pe definiții implicite.[1]

Formalizarea matematică apare în secolul XIX, ca o decuplare a gândirii de tip matematic de preocuparea de adecvare la realitatea fizică. În accepțiunea formalistă a lui David Hilbert — vorbim de „programul lui Hilbert" ca de un manifest al formalismului în matematici, întrucât reprezintă forma sa cea mai elaborată — matematica poate fi privită ca o manipulare de simboluri, după reguli precise, fără contact cu realitatea:

Când descoperă aritmetica, copiii trebuie să lege simboluri de obiecte concrete ale lumii reale. [...] Mai departe, copiii încep să facă operații matematice abstracte, mergând până acolo, încât utilizează pe x și y în locul unor numere specifice. Cei ce se orientează spre matematicile aplicate descoperă numerele complexe și multiplicările matriciale, care ascultă de reguli ciudate, care nu au nimic de-a face cu lumea reală. Cu toate acestea, studenții învață să manipuleze simboluri abstracte reprezentând operațiuni și obiecte reale fără să aibă a se îngrijora de sensul lor real — în măsura în care există vreunul.

Poziția formalistă are atașată în mod intrinsec încrederea în puterea demersului logic constituit exclusiv din argumente formale și proceduri calculabile. Formulată de Hilbert în 1920, ea va fi combătută în 1931 nu prin mijloace filosofice, ci chiar interiorul matematicii, prin lucrările lui Kurt Gödel, care va arăta că

orice sistem axiomatic (unde se definește o logică formală), există propoziții matematice pe care nici o procedură sistematică nu permite să se demonstreze dacă sunt adevărate sau nu.

Astăzi vorbim despre *limbaje formale*, făcând apel la tipuri de limbaje asociate calculului de predicate matematice (teoria ansamblurilor a lui Lens sau limbajul aritmeticii al lui Lar). Definirea unui „limbaj" permite dezvoltarea de „propoziții", aceasta făcând apel la „operatori" exprimați prin „simboluri".

Referințe:

[1] Mathieu Marion, *Formalisme (mathématique)* [*Formalism (matematic)*], *apud* Lecourt [1999], p. 421; [2] Davies [2001], p. 95.

A se vedea și: axiomă.

formarea unor concepte idolatre, amăgitoare, în privința a ce înseamnă puterea de cunoaștere a omului. Asumându-și limitele cunoașterii, atât teologia, cât și știința se deschid către taina mai presus de exprimare a participării la comuniunea profundă a modului dumnezeiesc de a fi. Teologia propune o cunoaștere înțeleasă ca vedere a luminii necreate. Această vedere înseamnă experiența harului necreat, participare la viața lui Dumnezeu prin energiile necreate, însă fără să fie posibilă participarea și cunoașterea ființei lui Dumnezeu. Ființa dumnezeiască e mai presus de orice cunoaștere, este incognoscibilă, de necunoscut.

Incognosibilitatea ființei lui Dumnezeu este premisa apofatismului Tradiției ortodoxe. Sfinții Părinți ai Bisericii s-au luptat cu diferitele tendințe filosofice, mărturisind această incognoscibilitate, tocmai pentru a nu-L circumscrie pe Dumnezeul cel viu unui concept. Părinții capadocieni au luat o atitudine unitară și radicală împotriva lui Eunomiu, care profesa încrederea în capacitatea cunoașterii umane de a cuprinde ființa lui Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul, sfântul Ioan Damaschinul și alți mari sfinți ai Bisericii au mărturisit că ființa lui Dumnezeu e mai presus de orice experiență.

În contextul disputelor dintre sfântul Grigorie Palama și Varlaam al Calabriei, marele sfânt Grigorie Palama afirmă incognoscibilitatea ființei lui Dumnezeu:

Firea cea mai presus de ființă a lui Dumnezeu nu poate fi nici grăită, nici cugetată, nici văzută, căci ea este departe de toate lucrurile și mai mult decât incognoscibilă, fiind purtată de puterile de neînțeles cu mintea ale duhurilor cerești,

cu neputință de cunoscut și cu neputință de grăit, de nimeni și niciodată. Nici în veacul acesta și nici în cel viitor nu este nume spre a numi firea dumnezeiască, nici cuvânt al sufletului și exprimat de limbă, nici atingere simțită ori gândită, nici imagine spre a da o anumită cunoaștere în privința ei, afară doar de faptul că ea este incognoscibilitatea desăvârșită pe care o mărturisim, tăgăduind tot ceea ce este și poate fi numit.[1]

Incognoscibilitatea reliefează apofatismul ca atitudine constantă a Tradiției ortodoxe. În această perspectivă, este posibilă experiența Dumnezeului celui viu în viața Bisericii. Teologia nu se reduce la o succesiune de concepte, de demonstrații filosofice; ea e participare la comuniunea eclezială, care-L propune pe Hristos ca Adevăr concret și viu, ca o persoană supremă deschisă spre comuniune. Incognoscibilitatea nu înseamnă un refuz al culturii sau al științei, ci transgresarea limitelor cunoașterii conceptuale. De asemenea, incognoscibilitatea nu înseamnă un soi de agnosticism, ci implică libertatea față de concept. Aceasta nu presupune nicidecum lipsă de rigurozitate și coerență, ci exprimă o coerență de tip eclezial. În această perspectivă, este posibilă articularea onestă între teologie și filosofie, între teologie și știință.

Conceptul nu poate înlocui realitatea duhovnicească și eclezială

[...] deoarece creștinismul nu e o școală filosofică care să speculeze pe marginea conceptelor abstracte, ci, înainte de toate, este o împărtășire de Dumnezeul cel viu, latură de ce, în ciuda culturii lor filosofice și a înclinărilor lor firești spre speculație

Părinții tradiției răsăritene, credincioși principiului apofatic al teologiei, au știut să-și oprească gândirea pe pragul misterului și nu L-au înlocuit pe Dumnezeu prin idoli despre Dumnezeu. [...] Nu s-a pus niciodată în Răsărit problema raporturilor dintre teologie și filosofie; atitudinea apofatică le dădea Părinților Bisericii această libertate și o libertate cu care ei foloseau termenii filosofici, fără a fi în primejdie să fie înțeleși greșit sau să cadă într-o teologie a conceptelor. [...] Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși întotdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu e cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi, deci, vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegerea rațională.[2]

Experiența eclezială este o invitație la viața cea adevărată a Dumnezeului Celui viu, Care Se unește prin har cu creația în Biserica Sa, biruindu-se astfel puterea necunoștinței, a păcatului și a morții:

Dumnezeul Bisericii e Ființă mai presus de orice ființă, Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire, nume fără de nume, principiu mai presus de orice principiu, minte ce nu poate fi înțeleasă de mintea omenească, cuvânt de negrăit. Cunoașterea lui Dumnezeu este astfel o cunoaștere în necunoaștere, o participare la ceea ce nu poate fi participat. Teologia este învățarea a ceea ce nu se învață, formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate, reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate, exprimă niște similitudini neasemănate,

îmbrățișându-le pe toate cele ce par a se putea întâlni. [...] Inițierea în adevă Bisericii este participare la felul de vi al acesteia, la întrunirea în sărbătoa credincioșilor, care înseamnă realiza văzută și manifestarea umanității c noi, biruitoare a morții.[3]

Referințe:

[1] Lossky [1993], p. 65; [2] *Ibid.*, p. 71; [3] Yi naras [1996], pp. 28-29.

A se vedea și:

cognoscibil, cunoaștere.

incompletitudine

știință În cercetările din matematică, pus problema dacă adevărul poate fi ținut printr-un proces algoritmic. Natu adevărului, evident, excede matemati Restricționând domeniul de cercetа s-a pus întrebarea dacă adevărul ma matic, judecata sigură privind ce este ș și adevărat în matematică, sunt realiț identificate prin procedee algoritmi Hilbert, Cantor, Poincaré au dezvol diferite metode de demonstrație ma matică. Multe dintre ideile pe care s- bazat aceste demonstrații au fost influ ențate de conceptul *numerelor infinite* al Cantor, folosind mulțimile infinite. De nirea conceptelor în termeni de mulți a fost importantă pentru logica maten tică și acest procedeu a fost introdus logicianul german Gottlob Frege.

În 1902, logicianul Bertrand Russ a înlăturat certitudinea dată de demo strațiile lui Cantor, prezentând parado

său legat de mulțimi. Russell, împreună cu Alfred Whitehead, a dezvoltat un puternic sistem axiomatic pentru încadrarea tipurilor de raționamente matematice în sistemul lor. Aceste reguli logice urmăreau evitarea paradoxului. Sistemul era, însă, foarte complicat. Matematicianul David Hilbert a realizat un sistem mai ușor, încercând să includă toate tipurile de raționament corect. El voia să demonstreze că acest sistem nu e contradictoriu, rezultând astfel că matematica oferă cunoașterea certă. Esența programului lui Hilbert a fost spulberată de genialul logician austriac Kurt Gödel. Acesta, prin teoremele sale de incompletitudine, arată că orice sistem de reguli formale, suficient de larg cât să cuprindă elemente de aritmetică, cuprinde propoziții nedemonstrabile.

Adevărul matematic scapă demonstrației în măsura în care

> [...] *acest adevăr matematic nu poate fi închis în nici o schemă formală. Adevărul matematic este ceva ce trece dincolo de formalismul pur.* [...] *Noțiunea de adevăr matematic depășește întregul concept al formalismului. Adevărul matematic are un caracter absolut și dat de la Dumnezeu. Orice sistem formal are un caracter provizoriu și oarecum artificial. Astfel de sisteme joacă un rol însemnat în discuțiile matematice, dar reprezintă numai un ghid parțial (sau aproximativ) către aflarea adevărului. Adevărurile matematice depășesc realizările omenești.*[1]

Teorema de incompletitudine a lui Gödel arată că niciodată o teorie care presupune o gândire matematică axiomatică nu poate fi completă, în sensul că

poate avea anumite limite interne sau că nu poate descrie complet realitatea fizică modelată matematic. Teorema lui Gödel este o expresie a ceea ce există structural în realitatea creată a lumii — și anume limita. Există o corespondență între teoremele lui Gödel din logică și principiul de nedeterminare al lui Heisenberg din fizica cuantică, prin faptul că ele exprimă limita inerentă a oricărei teorii și gândiri axiomatice. Astfel, teoria științifică nu mai poate pretinde că e rezultatul exclusiv al unei gândiri axiomatice, în care intuiția și experiența spirituală nu au nici un rol.

Referințe:

[1] Penrose [1996], p. 127.

A se vedea și: formalism.

infinit

(din lat. *infinitas* = fără limite)

Știință Experiența de zi cu zi ne aduce în proximitatea reprezentării mai curând a finitului, decât a infinitului. În timp ce gândirii curente conceptul de finit îi apare firesc, ca unul care este legat de operațiile de discriminare și de cuantificare pe care le săvârșește în mod curent mintea umană, cel de infinit presupune un efort de reprezentare mentală, marcat întotdeauna de o anume aproximativitate. În logica curentă, termenul *infinit* desemnează ceva fără măsură, fără limite, peste posibilitățile de cuprindere, ceva „foarte mare" sau „peste măsură de mare".

Ideea de nemărginit, de nelimitat, de nemăsurat, care a dat conceptul de infinit,

este veche în științe. Interesant este că, încă din Antichitate, întâlnim o bivalență a conceptului: infinitul „mare" face apel la nemărginirea experimentată prin observarea astrelor cerești, a mișcării lor, a vastelor spații siderale, pe când infinitul „mic" tratează problema diviziunii nelimitate — în secolul V î.Hr., filosoful grec Zenon descoperea posibilitatea repetării infinite a operațiunii de divizare a unui segment de dreaptă în două părți. Cele două abordări ale realității, care se dezvăluie la scări de magnitudini diferite (astrofizica din zilele noastre este fizica „infinitului mare", în timp ce microfizica este fizica „infinitului mic") au în comun existența unuia și a aceluiași concept de infinit.

Pe lângă infinitul fizicii, există și un infinit matematic, operatoriu. Acesta este asimilat unui număr și integrat ca atare în formulele de calcul matematic. Este conceptul de infinit cel mai precis utilizat de științe. La fel ca în fizică, infinitul matematic este bivalent, participând atât la formalizarea matematică a abordării cantităților mari (ceea ce nu are limite ca mărime, ceea ce nu e numărabil), cât și a celor foarte mici (calculul infinitezimal).

Referințe:

Jean Seidengart, *Infini* (*science classique*) [*Infinitul* (*în știința clasică*)], *apud* Lecourt [1999], p. 516.

A se vedea și:

materie/materialitate.

Teologie Există o încordare, o scrutare lăuntrică a omului în tinderea sa către Dumnezeu. Căutarea unui chip de înțelegere, de reprezentare a lui Dumnezeu în spațiul interiorității umane îl aduce pe om, cel mai adesea, în proximitatea unor „noțiuni" cu care încearcă să „traducă" în termeni familiari ceea ce-i depășește, în realitate, posibilitățile de reprezentare. Dumnezeu „nu încape" în reprezentările omenești decât cel mult iconic. În chipuri diferite, omul gustă și se împărtășește dintr-o anumită conștiință a necuprinsului, a infinitului propriu Ființei Supreme:

> *Mergând pe malul mării și adâncit fiind în gândurile sale, fericitul Augustin observă un copilaș care făcuse o groapă în nisip și se străduia să care apa din mare în groapa sa. Întrebându-l ce face, fericitul primi răspunsul următor: „Mut marea în această groapă", copleșindu-l astfel o nouă înțelegere: teologia este străduința de a-L „muta", de a-L sălăși pe Cel infinit în finitul cuprinderii omenești.*

Cum poate, așadar, omul finit să se împărtășească din Cel Infinit? Mintea omului nu poate să cuprindă acest gest dumnezeiesc și teologia ortodoxă, prin afirmarea apofatismului, pune la adăpost inteligența omenească de toată întreprinderea de „explicare" a ceva ce doar milostivirea dumnezeiască poate face posibil (și inteligibil) și care-l așează pe om, ca experiere, peste marginile limitate ale vieții strict omenești. Teologia ortodoxă dă mărturie, prin chipul de viețuire a sfinților, despre puterea dumnezeiască de a „dilata" conștiința umană, pentru a-L primi pe Cel necuprins. Chipul acesta de înțelegere-împărtășire din cele ale lui Dumnezeu este de necircumscris operațiilor minții omenești:

instrument

știință Cunoașterea lumii sub aspect fenomenologic presupune în chip necesar gestul întâlnirii cu aceasta prin intermediul simțurilor. Omul experimentează universul înconjurător, el servindu-se de simțuri, iar impresiile rezultate fiind analizate cu ajutorul rațiunii. Mâna care pipăie, ochiul care scrutează depărtarea, urechea care ascultă sunetele naturii (cu mâna făcută pâlnie în jurul urechii, optimizându-se astfel acuitatea auditivă prin focalizare unidirecțională), toate acestea servesc drept mijloace-unelte în vederea asimilării a ceea ce ne înconjoară. Nu este surprinzător, deci, să vedem în chiar ceea ce alcătuiește corpul omenesc primele instrumente folosite în cercetarea naturii. Pe măsură, însă, ce omul crește în a ști să facă gestul cunoașterii științifice și, plecând de la constatarea că simțurile sale sunt prea limitate pentru a putea cuprinde bogăția de informații din jur, simțurile sale vor fi „prelungite" cu ajutorul unor unelte mai performante, care să-i permită extinderea posibilităților de investigare:

René Descartes a indicat, în tratatul său Despre om, *analogia între simțuri și instrumente: dacă lentila este un fel de ochi mai puternic, ochiul poate fi asimilat unei lentile ce permite formarea imaginii; analogia funcționează în ambele sensuri.*[1]

Aceste unelte, în măsura în care vor servi nu atât unor scopuri utilitare, cât în chip fundamental gestului de înțelegere, de semnificare, de cunoaștere, se vor numi instrumente științifice. Este ceea ce va sublinia Maxwell în prelegerea sa la Expoziția din cartierul londonez South Kensington, din 1876, definind instrumentele ca fiind unelte produse special pentru a servi experimentelor științifice. Ideea va fi preluată de *Oxford English Dictionary*, care va distinge instrumentele de unelte, primele particularizându-se prin scopul lor strict științific[2]:

Recurgerea la instrumente este [...] indisociabilă de activitatea științifică, atunci când aceasta devine experimentală, așa cum o atestă portretele care, începând cu Renașterea cel puțin, îi reprezintă pe savanți în exercițiul activității lor, înconjurați de sfere, de compase. Dezvoltarea instrumentelor științifice în secolul XVII i-a făcut pe aceștia din urmă să reflecteze asupra condițiilor de validitate a observațiilor efectuate cu ajutorul instrumentelor. O condiție sine qua non *era reproductibilitatea. Ea presupunea că este rezolvat controlul factorilor ce intervin în câmpul experienței și implica posibilitatea de a o reface și altădată, cu instrumente similare. [...] Problema standardizării observației și a instrumentului era simultan pusă.*[3]

Ce mai este instrumentul astăzi?

Odată noțiunea de instrument devenită centrală, ea a tins să câștige în extensie și în organizare. Tendința actuală este aceea de a integra printre instrumentele științifice, pe lângă aparatele de măsură, mașinile și calculatoarele, noi entități. În biologie, animalele de laborator [...], rolul acestor animale în genetică a fost comparat cu cel al balanței în istoria chimiei.[4]

Instrument științific este considerat azi orice lucru care servește ca unealtă în edificarea unei cunoștințe de tip științific.

Referințe:

Anne-Marie Moulin, *Instrument, apud* Lecourt [1999], p. 539; [2] *Instruments of Science* [1998], p. IX; [3] Anne-Marie Moulin, *art. cit, ibidem*, p. 540; [4] *Ibidem*.

A se vedea și:

experiență/experiment, măsură, știință.

intelect

știință Reprezintă „acea facultate de a înțelege, de a cunoaște"[1]. Deopotrivă, exprimă „capacitatea de a gândi, de a avea o activitate rațională, de a opera cu noțiuni", termenul fiind dat ca echivalent al conceptelor de „minte, gândire, rațiune"[2]. Dacă științele sunt, prin excelență, un gest intelectual, ca unele care traduc în termeni de reprezentare intelectuală relația omului cu lumea, relație structurată de dorința sa de a pătrunde rațiunile și semnificațiile la nivel fenomenologic, din vederea înțelegerii, teologia este gest de viață al omului integral, în demers de încredințare a întregii sale ființe — intelectual, emoțional, volitiv și somatic — lucrării harului dumnezeiesc. Intelectul servește gestului teologic doar în măsura în care îi este încredințat ca lucrare duhovnicească, adică inspirației Duhului care sublimează, înnobilează și transfigurează competența umană cu întărire de Sus. Dacă pentru științe, înțelegerea poate fi un gest pur intelectual, pentru teologie, înțelegerea e numai gest de împărtășire a realitatea pe care Dumnezeu i-o deschide omului, gest care depășește competențele umane.

Referințe:

[1] *Dictionnaire encyclopédique de la langue française* [1995], p. 668; [2] *Dicționarul Explicativ al Limbii Române* (*DEX*) [1998], p. 49;

A se vedea și: rațiune/raționalitate.

inteligență artificială

știință Un domeniu de interes major în cercetarea științifică actuală este acela a inteligenței artificiale (IA). În acest domeniu, se încearcă imitarea mentalului uman prin mașini electronice. Există mai multe direcții de dezvoltare în cadrul inteligenței artificiale. O primă direcție ar fi robotica, în care se concep mașini industriale, capabile să execute munci cu o precizie și o viteză ce depășesc posibilitățile umane, dar care nu presupun o complexitate deosebită. O altă direcție este dată de sistemele-expert prin care stocată baza de date necesară activități unei profesii. Un alt domeniu este psihologia, unde se încearcă imitarea creierului unei ființe vii prin dispozitive electronice. De asemenea, există poziții optimiste prin care se crede că se poate afla natura minții cu ajutorul inteligenței artificiale.

Există așa-numita inteligență artificială tare, prin care se crede că se poate asocia un anumit tip de capacitate mentală oricărui dispozitiv. Această concepție se bazează pe încrederea că activitatea mentală reprezintă numai realizarea unei anumite secvențe de operații bine definite. Cu alte cuvinte, activitatea mentală este redusă la îndeplinirea unor algoritmi. Gândirea, înțelegerea, inteligența, conștiința sunt doar niște caracteristici ale algoritmului executat de creier.

Calitatea unui algoritm depinde de performanțele sale. În momentul în care, prin progres tehnologic, pot fi depășite limitările de memorie și viteză de procesare, se poate obține un algoritm care să treacă testul Turing. Adepții inteligenței artificiale tari cred că derularea unui asemenea algoritm de calculator îi creează acestuia senzații și conștiință. Filosoful american John Searle a arătat inconsistența acestor supoziții. El a arătat că, deși variante simple ale testului Turing au fost trecute, atributele mentale ale înțelegerii au lipsit cu desăvârșire în cazul mașinilor electronice. Searle a demonstrat că simpla realizare a unui algoritm nu înseamnă automat și înțelegerea. Pentru filosoful american, înțelegerea nu poate fi echivalentă cu un algoritm, oricât de performant ar fi acesta.

Cei care susțin cu consecvență apariția unei noi specii — mașina gânditoare — cred că inteligența umană va putea fi substituită de inteligența artificială, mai performantă în a rezolva multiplele probleme cu care este confruntată omenirea contemporană. Însă calculatoarele nu pot avea o creativitate internă și nici nu pot dezvolta o judecată proprie. Ele operează numai în cadrul programelor implementate, manipulând computațional o serie de date pe baza unor algoritmi. Or, înțelegerea este departe de a se putea epuiza într-o raționalitate de tip computațional. Calculatoarele nu posedă intenționalitate și aceasta este esențială în înțelegerea umană. Dificultatea celor care încearcă să explice natura minții umane prin inteligența artificială nu provine atât din limitele tehnologice sau din cele ale logicii booleene, cât mai ales dintr-o perspectivă filosofică inadecvată, în care există o

încredere nejustificată în autosuficiența rațiunii analitice pentru a explica lumea.

Perspectiva acestei autosuficiențe nu este nouă, ci crește în contemporaneitate în contextul filosofiei înrădăcinate în modernitate. În *Discurs despre metodă* (1637) Descartes sistematizează o filosofie care crede că adevărul lucrurilor poate fi atins într-un mod direct proporțional cu nivelul de claritate al metodei. Universalitatea metodei și aplicarea algoritmului său devin criterii ale adevărului științific despre lume. Rațiunea este înțeleasă mai ales din perspectivă instrumentală și operațională. În 1651, Hobbes descria rațiunea ca o calculare simbolică. Logica bazată pe silogisme extinde regulile aritmeticii în planul gândirii. Leibniz generalizează valabilitatea matematicii în procesul cunoașterii, matematicile fiind denumite caracteristici universale, prin intermediul cărora gândirea ar putea fi înlocuită de calculabilitate.

Efortul constant de a realiza roboți cu o viață psihică asemănătoare omului poate trăda fie o consecință a golirii de conținut a vieții noastre, compensată prin crearea de artefacte cu conștiință, fie o expresie a unei tentații demiurgice. Profesorul Ștefan Trăușan-Matu, specialist în inteligența artificială, mărturisește:

Ne punem întrebarea: de ce vrem să facem roboți care să fie ca noi? Un răspuns ar fi că ne-ar putea ajuta la munci pe care doar omul le face acum. La acest răspuns se poate, însă, obiecta că nu este nevoie ca robotul să fie la fel ca noi, ca să fie util. Atracția pe care o exercită, totuși, roboții umanoizi, nu numai asupra unor copii și asupra oamenilor maturi, serioși și chiar asupra specialiștilor în calculatoare

străbează, după părerea noastră, mai multe adevăruri. În primul rând, o dorință de antropomorfizare, de atribuire a unor trăsături umane la tot ceea ce ne înconjoară și, mai ales, celor mai sofisticate realizări tehnice. Este, poate, o consecință a dezumanizării. Aparatura electronică omniprezentă, sub impresia asigurării unui confort cât mai deplin, nu face decât să ne îndepărteze de noi înșine, de introspecție, de reflecție. [...] Dintr-o altă perspectivă, eforturile de creare a unui homuncul, a unui golem, a unui robot cu inteligență artificială și cu psihic, fiind constante ale civilizației umane din ultimele secole, reflectă probabil necesitatea creației duse la paroxismul în care ne autodepășim, creând entități care potențial pot fi mai puternice, mai perfecționate, mai inteligente.[1]

Referințe:

Constandache – Trăușan-Matu [2002], p. 89. Vezi și Lemeni – Ionescu [2007], p. 422-423.

A se vedea și:

metodă.

inteligibilitate

știință

Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, inclusiv oamenii de știință, consideră firesc faptul că trăim într-un univers rațional și

ordonat, supus unor legi precise, pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. În același timp, motivul acestei stări de lucruri rămâne un mister care ne uimește. [...] Faptul că știința funcționează, că funcționează atât de bine, indică un lucru extrem de semnificativ în organizarea cosmosului.[1]

Omul de știință crede în raționalitatea și inteligibilitatea lumii în care trăiește. Aici, cuvântul *crede* se exprimă cel mai adesea sub forma unei convingeri lăuntrice, a unei încrederi, a unui crez intim că știința „funcționează" (este limpede că rezultatele acesteia o confirmă, de la modernitate încoace). Această „credință" este un gest de curaj, acela de a înfrunta o realitate care se arată complexă și pe care nu ai certitudinea c-o vei înțelege, deși trăiești, totodată, nădejdea descoperirii semnificației ei profunde. Einstein afirma această „credință" ca pe o uimire fundamentală: „ceea ce va rămâne veșnic neinteligibil în privința lumii este inteligibilitatea ei". Totalitatea experiențelor noastre senzoriale este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Acest fapt, pe care Einstein îl vedea ca neputând fi înțeles niciodată[2] (afirmația este făcută strict din interiorul registrului științei), dă mărturie asupra unei problematici a inteligibilității în fapt necircumscriptibile gestului științei. Faptul că rațiunea noastră funcționează ordonând interacțiunea noastră cu lumea nu implică în mod necesar și explicația *de ce* funcționează. Sau, dacă o implică, o implică în-

demnitate), Noul Testament propune, în virtutea Întrupării Fiului, o lărgire a perspectivei. Astfel, Mântuitorul este, prin imaginile simbolice pe care li le oferă El Însuși ucenicilor Săi, Mielul lui Dumnezeu, Cale sau Ușă către Împărăția Cerurilor.

Așa cum icoana e distinctă din punct de vedere ontologic, de Cel reprezentat în ea, dar slujește drept punte între cele două lumi, în măsura în care oferă posibilitatea experimentării unei legături între tine și Cel reprezentat prin intermediul reprezentării, tot așa catafatismul conturează o imagine-icoană a lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii, oferind, prin cărămizile conceptuale ale registrului înțelegerii curente, repere care să extindă înțelegerea către întâlnirea cu Cel de necuprins cu înțelegerea. Catafatismul este un vector către Dumnezeu prin intermediul celor naturale:

> *Că Dumnezeu există și este cauza făcătoare și susținătoare a tuturor ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate* [...]; *a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor.* [...] *Fiindcă nici acela care privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel care ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei.* [...] *Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea.*[3]

Teologia catafatică este ceea ce putem afirma despre Dumnezeu în conștiința limitării (infinite a) celor afirmate.

Observație: De remarcat insuficiența definițiilor de dicționar contemporane privind conceptul de *catafatism*. În *Le Petit Robert* (dicționar de „referință al limbii franceze", după autorii săi) ediția iunie 2000, termenul lipsește. În *Oxford Dictionary of English*, termenul desemnează o „teologie (a cunoașterii lui Dumnezeu) realizată prin definirea lui Dumnezeu prin propoziții afirmative. Opusul lui *apofatic*."

Referințe:

[1] Yannaras [1996], p. 28, p. 186; [2] Stăniloae [1996], p. 81; [3] Grigore din Nazianz (Sf.), *Oration XXVIII*, Theologica II, P.G. 36, col. 33 – *apud* Stăniloae [1996], p. 83.

A se vedea și:

apofatism, imagine/icoană, teologie.

cauzalitate

(din lat. *causa* = motiv, cauză, rațiune)

Știință O definiție simplă și pertinentă a cauzalității este oferită de fizicianul Max Planck. În contextul studiului cu privire la prezența și acțiunea cauzalității în natură, el consideră că

> *atunci când vorbim de o relație cauzală între două evenimente succesive, această expresie semnifică în chip evident o legătură în formă de lege, care leagă aceste două evenimente, dintre care primul este numit* cauză, *iar al doilea* — efect.[1]

Max Born percepe cauzalitatea ca fiind bazată pe existența intrinsecă a trei pos-

tulate metodologice. Întâi de toate, cauzalitatea este o lege care presupune existența unei entități „efect", care depinde de existența unei entități „cauză", prin entitate înțelegând un obiect fizic, un fenomen, o situație sau un eveniment. Cauzalitatea implică antecedență, în măsura în care cauza precede sau este simultană efectului pe scala timpului. Deopotrivă, contiguitatea se referă la faptul că atât cauza, cât și efectul sunt relaționate printr-un lanț de entități care intermediază relația dintre cele două.

Cauzalitatea pare a fi ceva ce structurează profund lumea în care trăim:

> *Odată cu noțiunea de cauzalitate, atingem ceva care este fundamental, o noțiune care este în fond independentă de simțurile umane și de inteligența umană;* [...] *este vorba, de fapt, de un principiu ale cărui rădăcini cele mai profunde trebuie căutate în lumea reală, în lumea care scapă posibilităților unui control științific direct.*[2]

Pe de altă parte, înțelegerea clasică a cauzalității a fost pusă definitiv în criză de fizica cuantică, de unde și necesitatea contemporană a unei reevaluări:

> *Principiul de cauzalitate, mai ales în forma sa clasică, nu mai are o cuprindere absolut generală, întrucât aplicarea sa la lumea atomilor s-a arătat a fi, în final, un eșec. Pentru toți care se interesează de valoarea și de sensul cercetării științifice, nimic nu ar fi mai urgent, decât a examina din nou și de mai aproape ceea ce constituie esența proprie legilor naturale.*[3]

Cauzalitatea a alimentat în trecut determinismul în fizică, pe care fizica cuantică îl subminează definitiv (incluzând

aici postulatele lui Max Born, enunț mai sus) printr-o viziune nouă asup naturii la nivelul „infinitului mic".

Referințe:

[1] Planck [1941], p. 232; [2] *Ibidem*, p. 2 [3] *Ibidem*, p. 231.

A se vedea și: determinism.

câmp

Știință Definirea conceptului de câm depinde contextual de disciplina științ fică în interiorul căreia este utilizat. Poa fi remarcată prezența similarităților tip interdisciplinar în diferitele defini dacă în geometrie câmpul este o funcț care ia valori în fiecare punct al ur suprafețe continue, în fizica de tip clas câmpul (electric, magnetic, gravitațion se exprimă printr-o funcție matemati aceasta descrie „o cantitate fizică în toa punctele unei regiuni în spațiu și timp Același câmp este văzut diferit în fizi cuantică, și anume ca „sistem dinam continuu", respectiv „sistem cu gra infinite de libertate".[1]

Vom analiza pe scurt emergența n țiunii de câmp. Conceptul apare în fizi clasică în contextul interogațiilor su citate de observațiile experimentale a lui Newton referitoare la interacțiun dintre corpuri la distanță. Newton descrie printr-o lege numită „a atracți universale"; această formalizare mat matică îi permite calcularea cu precizie influenței reciproce a corpurilor (a uno asupra altora) în funcție de masa l respectiv de distanța dintre ele. Newt va lăsa nerezolvată problematica natu

Calitatea unui algoritm depinde de performanțele sale. În momentul în care, prin progres tehnologic, pot fi depășite limitările de memorie și viteză de procesare, se poate obține un algoritm care să treacă testul Turing. Adepții inteligenței artificiale tari cred că derularea unui asemenea algoritm de calculator îi creează acestuia senzații și conștiință. Filosoful american John Searle a arătat inconsistența acestor supoziții. El a arătat că, deși variante simple ale testului Turing au fost trecute, atributele mentale ale înțelegerii au lipsit cu desăvârșire în cazul mașinilor electronice. Searle a demonstrat că simpla realizare a unui algoritm nu înseamnă automat și înțelegerea. Pentru filosoful american, înțelegerea nu poate fi echivalentă cu un algoritm, oricât de performant ar fi acesta.

Cei care susțin cu consecvență apariția unei noi specii — mașina gânditoare — cred că inteligența umană va putea fi substituită de inteligența artificială, mai performantă în a rezolva multiplele probleme cu care este confruntată omenirea contemporană. Însă calculatoarele nu pot avea o creativitate internă și nici nu pot dezvolta o judecată proprie. Ele operează numai în cadrul programelor implementate, manipulând computațional o serie de date pe baza unor algoritmi. Or, înțelegerea este departe de a se putea epuiza într-o raționalitate de tip computațional. Calculatoarele nu posedă intenționalitate și aceasta este esențială în înțelegerea umană. Dificultatea celor care încearcă să explice natura minții umane prin inteligența artificială nu provine atât din limitele tehnologice sau din cele ale logicii booleene, cât mai ales dintr-o perspectivă filosofică inadecvată, în care există o

încredere nejustificată în autosuficiența rațiunii analitice pentru a explica lumea.

Perspectiva acestei autosuficiențe nu este nouă, ci crește în contemporaneitate în contextul filosofiei înrădăcinate în modernitate. În *Discurs despre metodă* (1637) Descartes sistematizează o filosofie care crede că adevărul lucrurilor poate fi atins într-un mod direct proporțional cu nivelul de claritate al metodei. Universalitatea metodei și aplicarea algoritmului său devin criterii ale adevărului științific despre lume. Rațiunea este înțeleasă mai ales din perspectivă instrumentală și operațională. În 1651, Hobbes descria rațiunea ca o calculare simbolică. Logica bazată pe silogisme extinde regulile aritmeticii în planul gândirii. Leibniz generalizează valabilitatea matematicii în procesul cunoașterii, matematicile fiind denumite caracteristici universale, prin intermediul cărora gândirea ar putea fi înlocuită de calculabilitate.

Efortul constant de a realiza roboți cu o viață psihică asemănătoare omului poate trăda fie o consecință a golirii de conținut a vieții noastre, compensată prin crearea de artefacte cu conștiință, fie o expresie a unei tentații demiurgice. Profesorul Ștefan Trăușan-Matu, specialist în inteligența artificială, mărturisește:

Ne punem întrebarea: de ce vrem să facem roboți care să fie ca noi? Un răspuns ar fi că ne-ar putea ajuta la munci pe care doar omul le face acum. La acest răspuns se poate, însă, obiecta că nu este nevoie ca robotul să fie la fel ca noi, ca să fie util. Atracția pe care o exercită, totuși, roboții umanoizi, nu numai asupra unor copii ci și asupra oamenilor maturi, serioși și chiar asupra specialiștilor în calculatoare

trădează, după părerea noastră, mai multe lucruri. În primul rând, o dorință de umanizare, de atribuire a unor trăsături umane la tot ceea ce ne înconjoară și, mai ales, celor mai sofisticate realizări tehnice. Este, poate, o consecință a dezumanizării. Aparatura electronică omniprezentă, sub impresia asigurării unui confort cât mai deplin, nu face decât să ne îndepărteze de noi înșine, de introspecție, de reflecție. [...] Dintr-o altă perspectivă, eforturile de creare a unui homuncul, a unui golem, a unui robot cu inteligență artificială și cu psihic, fiind constante ale civilizației umane din ultimele secole, reflectă probabil necesitatea creației duse la paroxismul în care ne autodepășim, creând entități care potențial pot fi mai puternice, mai perfecționate, mai inteligente.[1]

Referințe:

Constandache – Trăușan-Matu [2002], p. 89. Vezi și Lemeni – Ionescu [2007], pp. 422-423.

A se vedea și:

metodă.

inteligibilitate

știință

Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, inclusiv oamenii de știință, consideră firesc faptul că trăim într-un univers rațional și

ordonat, supus unor legi precise, pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. În același timp, motivul acestei stări de lucruri rămâne un mister care ne uimește. [...] Faptul că știința funcționează, că funcționează atât de bine, indică un lucru extrem de semnificativ în organizarea cosmosului.[1]

Omul de știință crede în raționalitatea și inteligibilitatea lumii în care trăiește. Aici, cuvântul *crede* se exprimă cel mai adesea sub forma unei convingeri lăuntrice, a unei încrederi, a unui crez intim că știința „funcționează" (este limpede că rezultatele acesteia o confirmă, de la modernitate încoace). Această „credință" este un gest de curaj, acela de a înfrunta o realitate care se arată complexă și pe care nu ai certitudinea c-o vei înțelege, deși trăiești, totodată, nădejdea descoperirii semnificației ei profunde. Einstein afirma această „credință" ca pe o uimire fundamentală: „ceea ce va rămâne veșnic neinteligibil în privința lumii este inteligibilitatea ei". Totalitatea experiențelor noastre senzoriale este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Acest fapt, pe care Einstein îl vedea ca neputând fi înțeles niciodată[2] (afirmația este făcută strict din interiorul registrului științei), dă mărturie asupra unei problematici a inteligibilității în fapt necircumscriptibile gestului științei. Faptul că rațiunea noastră funcționează ordonând interacțiunea noastră cu lumea nu implică în mod necesar și explicația *de ce* funcționează. Sau, dacă o implică, o implică în-

demnitate), Noul Testament propune, în virtutea Întrupării Fiului, o lărgire a perspectivei. Astfel, Mântuitorul este, prin imaginile simbolice pe care li le oferă El Însuși ucenicilor Săi, Mielul lui Dumnezeu, Cale sau Ușă către Împărăția Cerurilor.

Așa cum icoana e distinctă din punct de vedere ontologic, de Cel reprezentat în ea, dar slujește drept punte între cele două lumi, în măsura în care oferă posibilitatea experimentării unei legături între tine și Cel reprezentat prin intermediul reprezentării, tot așa catafatismul conturează o imagine-icoană a lui Dumnezeu cu ajutorul rațiunii, oferind, prin cărămizile conceptuale ale registrului înțelegerii curente, repere care să extindă înțelegerea către întâlnirea cu Cel de necuprins cu înțelegerea. Catafatismul este un vector către Dumnezeu prin intermediul celor naturale:

> *Că Dumnezeu există și este cauza făcătoare și susținătoare a tuturor ne învață vederea și legea naturală: cea dintâi privind cele văzute și bine orânduite și minunate [...]; a doua, deducând din cele văzute și bine orânduite pe Conducătorul lor. [...] Fiindcă nici acela care privește o chitară minunat întocmită și buna ei armonie și orânduirea ei, sau cel care ascultă cântarea chitarei, n-ar putea să nu cugete la creatorul chitarei. [...] Așa ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea.*[3]

Teologia catafatică este ceea ce putem afirma despre Dumnezeu în conștiința limitării (infinite a) celor afirmate.

Observație: De remarcat insuficiența definițiilor de dicționar contemporane privind conceptul de *catafatism*. În *Le Petit Robert* (dicționar de „referință al limbii franceze", după autorii săi) ediția iunie 2000, termenul lipsește. În *Oxford Dictionary of English*, termenul desemnează o „teologie (a cunoașterii lui Dumnezeu) realizată prin definirea lui Dumnezeu prin propoziții afirmative. Opusul lui *apofatic*."

Referințe:

[1] Yannaras [1996], p. 28, p. 186; [2] Stăniloae [1996], p. 81; [3] Grigore din Nazianz (Sf.), *Oration XXVIII*, Theologica II, P.G. 36, col. 33 – *apud* Stăniloae [1996], p. 83.

A se vedea și:

apofatism, imagine/icoană, teologie.

cauzalitate

(din lat. *causa* = motiv, cauză, rațiune)

știință O definiție simplă și pertinentă a cauzalității este oferită de fizicianul Max Planck. În contextul studiului cu privire la prezența și acțiunea cauzalității în natură, el consideră că

> *atunci când vorbim de o relație cauzală între două evenimente succesive, această expresie semnifică în chip evident o legătură în formă de lege, care leagă aceste două evenimente, dintre care primul este numit* cauză, *iar al doilea* — efect.[1]

Max Born percepe cauzalitatea ca fiind bazată pe existența intrinsecă a trei pos-

tulate metodologice. Întâi de toate, cauzalitatea este o lege care presupune existența unei entități „efect", care depinde de existența unei entități „cauză", prin entitate înțelegând un obiect fizic, un fenomen, o situație sau un eveniment. Cauzalitatea implică antecedență, în măsura în care cauza precede sau este simultană efectului pe scala timpului. Deopotrivă, contiguitatea se referă la faptul că atât cauza, cât și efectul sunt relaționate printr-un lanț de entități care intermediază relația dintre cele două.

Cauzalitatea pare a fi ceva ce structurează profund lumea în care trăim:

> *Odată cu noțiunea de cauzalitate, atingem ceva care este fundamental, o noțiune care este în fond independentă de simțurile umane și de inteligența umană; [...] este vorba, de fapt, de un principiu ale cărui rădăcini cele mai profunde trebuie căutate în lumea reală, în lumea care scapă posibilităților unui control științific direct.*[2]

Pe de altă parte, înțelegerea clasică a cauzalității a fost pusă definitiv în criză de fizica cuantică, de unde și necesitatea contemporană a unei reevaluări:

> *Principiul de cauzalitate, mai ales în forma sa clasică, nu mai are o cuprindere absolut generală, întrucât aplicarea sa la lumea atomilor s-a arătat a fi, în final, un eșec. Pentru toți care se interesează de valoarea și de sensul cercetării științifice, nimic nu ar fi mai urgent, decât a examina din nou și de mai aproape ceea ce constituie esența proprie legilor naturale.*[3]

Cauzalitatea a alimentat în trecut determinismul în fizică, pe care fizica cuantică îl subminează definitiv (incluzând

aici postulatele lui Max Born, enunța
mai sus) printr-o viziune nouă asup
naturii la nivelul „infinitului mic".

Referințe:

[1] Planck [1941], p. 232; [2] *Ibidem*, p. 2
[3] *Ibidem*, p. 231.

A se vedea și: determinism.

câmp

știință Definirea conceptului de câm
depinde contextual de disciplina știin
fică în interiorul căreia este utilizat. Poa
fi remarcată prezența similarităților
tip interdisciplinar în diferitele defini
dacă în geometrie câmpul este o funct
care ia valori în fiecare punct al ur
suprafețe continue, în fizica de tip clas
câmpul (electric, magnetic, gravitațion
se exprimă printr-o funcție matematic
aceasta descrie „o cantitate fizică în toa
punctele unei regiuni în spațiu și timp
Același câmp este văzut diferit în fizi
cuantică, și anume ca „sistem dinam
continuu", respectiv „sistem cu gra
infinite de libertate".[1]

Vom analiza pe scurt emergența n
țiunii de câmp. Conceptul apare în fizi
clasică în contextul interogațiilor su
citate de observațiile experimentale a
lui Newton referitoare la interacțiun
dintre corpuri la distanță. Newton
descrie printr-o lege numită „a atracți
universale"; această formalizare mat
matică îi permite calcularea cu precizie
influenței reciproce a corpurilor (a uno
asupra altora) în funcție de masa lo
respectiv de distanța dintre ele. Newt
va lăsa nerezolvată problematica natu

cognoscibil [teologie]

Taina cunoașterii teologice se deslușește în experiența duhovnicească și eclezială luminată de har, în întâlnirea cu Persoana Fiului lui Dumnezeu, Logosul ce recapitulează rațiunile lumii. Din perspectiva gnoseologiei patristice ancorate în Tradiția eclezială, există o cuviință a cunoașterii.

Sfântul apostol Pavel îl îndeamnă pe ucenicul său Timotei să apere cele încredințate cu luare-aminte, îndepărtându-se de „glasurile deșarte, cele spurcate și de vorbele potrivnice ale științei mincinoase" (*I Tim.*, 6, 20). Pavel îi atrage atenția lui Timotei asupra faptului că sunt învățători care vor să adapteze și să alinieze taina Evangheliei la propria lor înțelepciune. În momentul în care taina Cuvântului întrupat este redusă la inteligența umană, taina cunoașterii teologice este mutilată:

Că va fi vreme când învățătura cea sănătoasă n-o vor primi; ci după poftele lor își vor alege loruși învățători, gâdilându-i la urechi. Și de la adevăr auzul își vor întoarce, iar la basme se vor pleca (*I Tim.*, 4, 3-4).

În acest context, apostolul Pavel îl îndeamnă pe Timotei:

Nevoiește-te să te arăți pe tine însuți lămurit înaintea lui Dumnezeu, lucrător nerușinat drept-învățând cuvântul adevărului. Iar de cuvintele deșarte, de cele spurcate, te ferește; că spre mai multă păgânătate vor spori. [...] *Iar de întrebările cele nebune și neînțelepte te ferește, știind că nasc vrăjbi* (*II Tim.*, 2, 15; 16, 23).

Cunoașterea adevărată nu poate rodi în condițiile unei mentalități bazate pe logică sofistă, pe polemică gratuită, pe așteptarea confirmării din partea publicului. În momentul în care se conturează o disponibilitate lăuntrică reală de a primi și a mărturisi Cuvântul Tradiției, în anonimatul de forță al acesteia și fără pretenția de evidențiere proprie, se poate vorbi de o bună așezare în raport cu adevărata cunoaștere. În această perspectivă, cugetarea devine roditoare și mărturisitoare în Duh și Adevăr.

Sfântul Grigore din Nazianz evidențiază aspecte ce țin de cuviința cunoașterii:

Nu le aparține tuturor să filosofeze despre Dumnezeu: Nu este o calitate care se câștigă ieftin și a celor ce se târâsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta întotdeauna, nici în fața tuturor, nici în toate, ci, uneori, și în fața unora, și într-o anumită măsură. Nu le aparține tuturor, ci celor ce s-au exercitat și au fost învățați în contemplație și, înainte de aceasta, celor ce au fost curățiți în suflet și în trup, sau, cel puțin, care se curățesc într-o anumită măsură. Dar când se produce, oare, aceasta? Atunci când ne desprindem de noroiul și tulburarea din afară și când partea conducătoare din noi nu se amestecă și nu se lasă întipărită de chipuri urâte, ca de niște litere strâmbe, întipărite în cele frumoase, sau ca buna mireasmă amestecată cu cea neplăcută.[2]

Cunoașterea teologică nu e o flecăreală fără măsură. Este necesară o pregătire atât a celui ce se încumetă să se angajeze pe calea teologhisirii, cât și a celor care ascultă sau citesc cele referitoare la cunoașterea teologică. În această reciprocă pregătire, se întâlnește o relație atât pe verticală, cât și pe orizontală. Astfel,

teologia devine o cuprinzătoare rugăciune, în care discursul teologic nu mai este doar o vorbire sau scriere exterioară despre Dumnezeu, ci viață întru Dumnezeu. În acest sens, sfântul Grigore din Nazianz arată că trebuie să-L pomenim pe Dumnezeu mai des decât respirăm.

Imposibilitatea de a cunoaște pe deplin realitatea lui Dumnezeu și a lumii nu înseamnă agnosticism sau refuzul cunoașterii, ci valorificarea disponibilității apofatice a minții și a potențialului creator al dogmei:

Incognoscibilitatea nu înseamnă agnosticism sau refuz de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Totuși, această cunoaștere se va săvârși întotdeauna pe calea al cărei capăt adevărat nu este cunoașterea rațională, ci unirea, deci îndumnezeirea. Nu va fi, deci, vorba nicicând de o teologie abstractă, operând cu concepte, ci de o teologie contemplativă, înălțând mințile către realități care sunt mai presus de înțelegerea rațională. Iată de ce dogmele Bisericii se prezintă adesea rațiunii omenești sub forma unor antinomii, cu atât mai greu de dezlegat, cu cât taina pe care o exprimă este mai înaltă. Nu e vorba de desființarea antinomiei pentru a potrivi dogma la puterea noastră de înțelegere, ci de a ne primeni spiritul spre a putea ajunge la contemplarea realității care ni se dezvăluie, ridicându-ne la Dumnezeu, unindu-ne cu El într-o măsură mai mare sau mai mică.[3]

Referințe:

Stăniloae [1993], p. 75; [2] Sf. Grigore din Nazianz [1993], p. 13; [3] Lossky, [1993], p. 71.

A se vedea și: incognoscibilitate.

complementaritate

știință Complementaritatea a fost u principiu dezvoltat de fizica cuantică. Mai ales Niels Bohr, prin Școala de l Copenhaga, elaborează o concepție î care sunt evidențiate implicațiile epist mologice ale fizicii cuantice. Se insist asupra faptului că limita existentă î demersul științific nu este conjuncturali ci structurală. Indiferent de posibilități de cunoaștere oferite de condițiile ext rioare, teoria științifică are o limită stru turală. Extrapolând, cunoașterea umar este limitată structural. Dar existen acestei limite interne a procesului c cunoaștere nu reprezintă o închider Dimpotrivă, înseamnă o deschidere cât alte forme de cunoaștere. Se realizea astfel o complementaritate între dive sele tipuri de cunoaștere.

Conceptul de complementaritate fost elaborat și dezvoltat de Niels Bol în contextul discuțiilor implicate rezultatele cercetării din fizica cuantic În anii 1925-1926, au fost propuse do teorii privind fizica atomului. Un pri model a fost elaborat de Heisenber bazat pe o mecanică matricială, în ca se ținea cont de structura corpuscula a atomului și de aspectele discontin Un al doilea model a fost elaborat Schrödinger, bazat pe o mecanică ond latorie, în care accentul se punea pe pectele continue. În contextul discuții asupra acestor modele, în anii 1926-19 apare conceptul de complementarita Acesta va fi prezentat pentru prima d public la 16 septembrie 1927, în cad Congresului internațional de fizică de Como (Italia).

Pentru Bohr, distincția semnificativă dintre fizica clasică și cea cuantică este următoarea: în primul caz, toate datele experimentale puteau fi înscrise într-o reprezentare a obiectelor supuse investigației; în al doilea caz, este imposibil să epuizăm într-o unică reprezentare întreaga realitate studiată. În fizica cuantică, aspecte aparent incompatibile (de pildă, natura corpusculară și ondulatorie) sunt reconciliate și invocate pentru a exprima în mod complementar realitatea studiată.

Principiul complementarității din fizica cuantică reliefează legătura strânsă dintre subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. În fizica clasică, există o exterioritate între subiectul înțeles ca observator (spectator neimplicat) și obiectul cunoscut. În felul acesta, s-a dezvoltat în modernitate o filosofie care postula separația dintre *res cogitans* și *res extensa*. Relaționarea spiritului cu materia (existentă în fizica cuantică) permite o viziune unitară asupra realității, depășind o gândire dualistă.

Fizica cuantică presupune angajarea subiectului în analiza obiectului cercetat. Nu mai există o cercetare științifică detașată de realitatea studiată. Heisenberg afirmă:

> *Dacă se poate vorbi de o imagine a naturii conformă cu științele exacte ale naturii din vremea noastră, atunci trebuie să înțelegem prin ea nu atât imaginea naturii, cât imaginea raporturilor noastre cu natura. Vechea împărțire a lumii într-o existență care se desfășoară obiectiv în spațiu și timp, pe de o parte, și un spirit în care se reflectă această dezvoltare, pe de altă parte — așadar, împărțirea lui Descartes în* res cogitans *și* res extensa *—, nu mai corespunde, ca punct de plecare, în înțelegerea științelor moderne ale naturii. În câmpul de vedere al acestei științe, se află mai presus de toate rețeaua relațiilor omului cu natura. [...] Începând a mai fi un spectator al naturii, știința se recunoaște și ea drept parte a acțiunilor reciproce dintre om și natură.*[2]

Dualitatea undă-corpuscul evidențiată de Louis de Broglie în fizica cuantică permite realizarea unei ontologii relaționale. Ontologia cuantică este reprezentată sugestiv de Heisenberg. Această ontologie explică aspectul ondulatoriu al naturii și evidențiază, totodată, caracterul corpuscular al naturii. Aspectul ondulatoriu este interpretat, în ontologia lui Heisenberg, nu ca o probabilitate definită subiectiv, ci ca o tendință obiectivă ca un eveniment actual să apară. Evenimentul actual exprimă realitatea obiectivă și corespunde aspectului corpuscular al naturii.

Ontologia cuantică permite inserarea conștiinței în descrierea naturii făcută de savant. Astfel este posibilă interconectarea minții și a conștiinței cu materia. Astfel, rațiunea umană poate sesiza rațională universului într-o perspectivă coerentă și integratoare, fiind astfel regăsită unitatea profundă a lumii. Concepția cuantică este dinamică, fiecare eveniment cuantic de tip Heisenberg actualizând caracteristici ale unei potențialități date. Dar schimbarea produsă de un eveniment influențează ansamblul întregului sistem. În acest sistem este implicat și omul. Această complementaritate dintre subiect și obiect, dintre materie și spirit, dintre aspectul ondulatoriu și cel corpuscular favorizează o epistemologie dinamică și deschisă dialogului. Nici o teorie construită nu poate avea pretenția absolutismului exclusiv.[3,4]

Această reciprocitate dinamică și profundă dintre subiect și obiect se regăsește în gnoseologia ancorată în Tradiția patristică. În calitate de măsură a experienței duhovnicești și ecleziale, cunoașterea teologică exprimă unirea dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Spre deosebire de știință, care operează la nivelul creatului, în teologie această cunoaștere este o vedere a luminii necreate. Unirea presupune experiența harului. Prin har, se produce o unire neconfundată, în care distincțiile se păstrează. Dar distincția nu înseamnă separare. Prin lumina harului, lumea devine transparentă, omul și lumea fiind învăluiți în această lumină neapropiată. Vederea luminii presupune unirea:

> *Vederea luminii este unire, iar unirea cu lumina e vedere. Dacă se realizează când încetează toate lucrările mintale, sigur că se realizează prin Duhul. În lumină fiind, cel ce vede privește lumina. Ieșind din toate celelalte, el devine întreg lumină și se face asemenea cu ceea ce vede, mai bine zis se unește neamestecat cu aceea, fiind lumină și văzând lumină prin lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină; uitându-se la ceea ce privește, vede lumină; puterea prin care vede este și ea lumină. Aceasta e unirea, că toate acelea sunt una, încât nu se mai poate distinge cel ce vede de ce vede și prin ce vede, ci numai că totul e o lumină, deosebită de cele create.*[5]

Referințe: [2] Magnin [2007]; [2] Heisenberg [1977], p. 123; [3] Lemeni [2004], p. 292; [4] M. Bitbol, *Complementaritate*, *apud* Lecourt [1999], pp. 202-205; [5] Stăniloae [1993], p. 58.

A se vedea și: dualism, gnoseologie.

complexitate

știință Apărut în știință în secolul XVI conceptul de complexitate desemnea un ansamblu de elemente diferite, eter gen, ireductibil la o entitate simplă totodată, suficient de stabil, pentru a recunoscut, dacă nu chiar cunoscu Acest concept reprezintă o provoca față de viziunea carteziană, care asoc claritatea expunerii și descompunerea părți simple cu calitatea înțelegerii.

Cercetător de timpuriu al comple tății, W. Weaver propune o lectură științei moderne structurată în trei etap 1. etapa „paradigmei simplității" — a vedea aici întemeietorii modernită cum sunt Galilei și Descartes, care exprimă în termenii reducționismu ontologic, considerând complexul ca p tând fi studiat, dacă i se studiază părț componente; 2. etapa „paradigm complexității dezorganizate" — are începând cu anul 1850, prin Carn Clausius, Boltzmann, odată cu stud termodinamicii prin modele de mecan statistică și de teorie a probabilităț 3. etapa „paradigmei complexității or nizate" — are loc începând cu anul 1 și se referă la probleme prea compl pentru a fi abordate prin metode line și cauzale și care impun tratarea „u multitudinii de factori inter-relaționi în sânul unui tot organizat".[2]

Complexitatea constituie o „impr zibilitate esențială... și inteligibilă".[3]

Referințe:

[1] J.-L. Le Moigne, *Complexité*, *apud* Lec [1999], p. 205; [2] *Ibid.*, p. 206; [3] *Ibid.*, p.

A se vedea și: structură.

Observație: Există o distincție între credința în Dumnezeu, ca gest de participare la realitatea harului dumnezeiesc, și credința manifestată sub formă de încredere în rațională a lumii, în competențe, prejudecăți sau intuiții, și pe care o observăm în contextul investigării științifice actuale. Distincție nu înseamnă, însă (în mod necesar), incompatibilitate — afirmă în sens larg toată problematica dialogului contemporan teologie/știință.

Referințe:

[5] Townes [2005], p. 160; [6] Einstein [1996], pp. 100-101; [7] Davies [2001], p. 95; [8] Penrose [1999], p. 505; [9] Einstein [1996], pp. 100-101; [10] Kovalevsky [2000], p. 20; [11] Henri Poincaré, *apud* Nicolescu [2007a], p. 168; [12] Townes [2000], p. 30; [13] *Ibid.*, p. 32.

A se vedea și:

apofatism, teologie.

cuantic

(din lat. *quantum*, pl. *quanta* = cât, câturi)

știință Teoria cuantică[1] apare la sfârșitul secolului XIX, în contextul incapacității fizicii clasice de a explica anumite fenomene fizice. Este vorba despre descrierea radiației electromagnetice aflate în echilibru termic cu materia (practic, s-a căutat a fi studiată emiterea de radiație de către așa-numitele corpuri negre). Electrodinamica și termodinamica au condus la o sinteză care a depășit concepția clasică. În 1889, Max Planck a lansat o ipoteză în dezacord cu concepția clasică, arătând că

există un schimb discontinuu de energie între radiație și materie în timpul emisiei.

Această energie transmisă discontinuu a fost numită *cuantă* și stă la baza denumirii fizicii cuantice. La 14 decembrie 1900, Max Planck își prezenta lucrările asupra radiației corpului negru (termenul *corp negru* denumește obiectul care absoarbe în întregime radiația electromagnetică). Prin rezultatele cercetării sale, Planck pune bazele unei teorii fizice, care va revoluționa paradigma științifică a secolului XX. Cuanta introduce o structură discretă și discontinuă a energiei.

Prin efectul fotoelectric, Einstein arată (1905) că respingerea electronilor se face prin cuantele energiei radiației. În 1912, el demonstrează că structura discretă caracterizează câmpul electromagnetic în mod intrinsec. Prin modelele atomice ale lui Rutherford, Bohr și Sommerfeld, teoria relativității generalizate este asociată cu teoria cuantelor, pentru a explica structura atomică. În 1924, Louis de Broglie le atribuie un caracter ondulatoriu electronilor (cum Planck și Einstein i-au atribuit un caracter corpuscular luminii).

Schrödinger propune o mecanică ondulatorie, iar Heisenberg — o mecanică matricială. În 1927, prin interpretarea probabilistă și prin principiul complementarității, Niels Bohr dezvoltă cercetarea din fizica cuantică. Dirac dezvoltă un cadru matematic ce va formaliza teoria fizicii cuantice. Von Neumann perfecționează acest cadru matematic. Principiul nedeterminării al lui Heisenberg va revoluționa gândirea științifică. Practic, implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice sunt impresionante și constituie o cotitură decisivă în cadrul paradigmei științei contemporane. Cercetări vizând

electrodinamica cuantică vor fi realizate de: Heisenberg, Dirac, Pauli, Jordan, Feynman, Tomonaga, Dyson și Fermi.

Fizica cuantică obligă la reconsiderarea obiectivității și subiectivității în știință prin legătura intrinsecă dintre cercetător și obiectul de cercetat. Din acest punct de vedere, obiectul de cercetat nu mai poate fi considerat ca fiind total separat de om și se pune tot mai acut problema a ceea ce înseamnă de fapt realitatea:

„În concordanță cu obiectivele științei, nu putem numi obiect al cercetării științifice altceva decât realitatea. Dar este tot mai greu să definim această realitate — ceea ce este cu adevărat real din punctul de vedere al fizicii cuantice. Pentru științele biologice și pentru astronomie, este mai ușor. Obiectul biologiei speciilor nu este depărtat de ceea ce se poate observa în viața de zi cu zi. Însă fizica cuantică impune experiențe virtuale, deoarece are de-a face cu potențialitatea naturii și aici se poate recunoaște legătura internă dintre subiect și obiect.[2]

Foarte important este că fizica actuală depășește dimensiunea simbolică în actul cunoașterii. În acest fel, implicațiile epistemologice ale fizicii cuantice pot constitui o interfață în dialogul dintre știință și alte forme de cunoaștere:

„Fizica de astăzi ne dă o mare lecție în ceea ce privește cunoașterea. O reprezentare a lumii nu poate fi numai științifică. Pentru a reda întreaga realitate complexă a lumii, e nevoie de o înțelegere simbolică. Această cunoaștere bazată pe funcția simbolică ne conduce mai degrabă la un fel de credință, decât la o cunoaștere bazată pe faptul științific.[3]

Referințe:

[1] Jean-Marc Lévy-Leblond, *Quantiq (Cuantica)*, *apud* Lecourt [1999], pp. 78 789; [2] Schrödinger [1957], p. 150; [3] Wei säcker [1952], p. 36.

A se vedea și:

discontinuitate, discret.

cultură/cultivare/cul

teologie Dacă, într-un sens larg conten poran, cultură poate însemna „ansambl de cunoștințe achiziționat de un indivic ori efect al unei „dezvoltări a facultăți intelectuale"[1], în perspectivă teologic în schimb, conceptul de cultură rămâr indisociabil asociat celui de cultivare, c trimitere deopotrivă la termenul *cultu* „cult". Om de cultură este omul cultiva Cum orice gest de cultivare presupur o alegere, ne putem întreba, însă, căutân să exercităm un gest de discernămâ prin aceasta, întru ce fel de cultură ne cu tivăm? Întrebarea ni se arată, din pun de vedere teologic, cu atât mai pertinent cu cât descoperim, la nivel social, pol valența termenului de *cultură*. Sunt uș sesizabile propunerile contemporane d exercițiu de cultivare a păcatului asuma te ca gest de cultură și justificate adese în numele libertății individului sau a drepturilor minorităților de toate felurile Cultivarea unor valori pervertite, bolna ve și cu impact distructiv în structurare pentru veșnicie a omului este tot o cul tură, chiar dacă ea constituie, în fapt, fa de tot ceea ce înseamnă axiologia mân tuitoare a valorilor umane întru Hristos o anti-cultură.

Descartes, în tratatul său *Discurs despre metodă*, a evidențiat trăsăturile experienței descoperirii științifice, profesând un optimism epistemologic deosebit. El credea că este posibil ca, prin observație, experiment, metodă rațională, să fie explicată logic natura tuturor existențelor.

Fizica clasică a lui Newton a fost dublată de o filosofie care va dezvolta concepția empiristă în știință. Astfel Bacon, Hume, Kant, Comte vor avea contribuții semnificative în impunerea empirismului ca un factor esențial în identificarea descoperirilor științifice. Gândirea realistă și empirică vor influența masiv înțelegerea descoperirii științifice, ca o rezultantă a experimentului și a procesului rațional discursiv. Descoperirea științifică este rezultatul unui asiduu proces de observație, demonstrație și verificare a rezultatelor prin experiment.

Descoperirea științifică are, de asemenea, o componentă istorică și socială. Ea apare în cadrul unui context social-istoric determinat de o anumită mentalitate. Una dintre trăsăturile acestui context vizează diviziunea cercetării și a muncii științifice. Filosoful Gaston Bachelard arată că această diviziune a muncii științifice este semnificativă, întrucât diferă de la un context la altul. De exemplu, una era această diviziune în secolul XIX și alta este astăzi.

Însă foarte multe descoperiri științifice sunt rodul unei intuiții profunde. Bineînțeles, această intuiție diferă de revelația dumnezeiască, însă este esențial a avea în vedere că marile descoperiri științifice nu sunt rodul exclusiv al unei osteneli discursive constante. Chiar dacă au existat preocupări serioase pentru rezolvarea discursivă a unor probleme, adeseori savanții găsesc soluțiile în străluciri de moment. Această manieră de a înțelege descoperirea științifică este deschisă spre taină. În această perspectivă, este redescoperită valoarea mirării, a interogațiilor existențiale, care pot constitui adevăratul resort al descoperirilor științifice.

Descoperirea științifică înțeleasă ca rezultat exclusiv al unei logici formale eludează valoarea imaginarului în actul de cercetare științifică. De multe ori, rădăcinile profunde ale cercetării vin din străfunduri de existență și acestea îl pot conduce pe cercetător dincolo de evidențele oferite de logica formală. Matematicianul Henri Poincaré este unul dintre iluștrii savanți care a făcut mai multe descoperiri științifice importante în urma unei iluminări bruște, deși problema studiată îndelung fusese părăsită la un moment dat fără identificarea soluției. Descoperirea grupurilor fuchsiene și alte descoperiri sunt rezultate ale acestui tip de iluminare, care valorifică imaginarul. În urma studierii unei probleme importante, fără nici un rezultat, la un moment dat matematicianul renunță la problema respectivă. Poincaré mărturisește:

> *M-am apucat atunci să studiez chestiuni de aritmetică fără cine-știe-ce rezultate aparente și fără să bănuiesc c-ar putea să aibă vreo legătură cu cercetările mele anterioare. Dezamăgit de eșec, m-am dus câteva zile pe malul mării și mă gândeam la cu totul altceva. Plimbându-mă pe faleză într-o zi, mi-a venit ideea — cu aceeași concizie, bruschețe și siguranță imediată — că transformările aritmetice ale formelor coadratice ternare nedefinite erau identice cu cele ale geometriei neeuclidiene.*[1]

În această stare, reciprocitatea dintre conștient și inconștient este activată. Efortul logicii pregătește apariția intuiției iluminatoare:

> *Există un fel de privire care vede acolo unde conștiința care veghează este oarbă. Paradoxal, efortul logic conștient barează calea acestei priviri, iar, când încetează, informația atât de căutată țâșnește instantaneu. Și totuși, efortul logic pregătește terenul pe care poate țâșni informația. În același timp, trebuie postulată existența unei logici a inconștientului, logică foarte neliniară, neasociativă, capabilă să cuprindă global complexitatea problemei studiate. […] Logica obișnuită, asociativă și punctuală ajută astfel la manifestarea logicii neasociative și globalizante. Imaginarul și realul se completează unul pe altul, într-o rodnică relație de contradicție, dând la iveală o realitate mai profundă decât aceea accesibilă organelor de simț.*[2]

Referințe:

Nicolescu [2007a], pp. 168-169; [2] *Ibidem*, p. 122.

A se vedea și:

imaginație/imaginar/imaginal, logică.

teologie *A se vedea:* revelație.

determinism

știință Termenul *determinism*[1] a fost introdus în limbajul filosofiei științei de către Claude Bernard în 1865. În lucrarea *Principiile medicinii experimentale*, acesta

asociază determinismul cu un princip metodologic, prin care experimente științifice sunt făcute pentru a legitima idee preconcepută. Cuvântul *determinis* este ceva mai vechi în filosofia germar având ascendență teologică și fiind leg de predestinare. În *Teodiceea*, Leibn utilizează cuvântul *determinare*. Ka folosește cuvântul *determinism* în *Reli în limitele rațiunii naturale* (1793).

Cartea lui Claude Bernard face re rire la lucrarea matematicianului și ast nomului Simon Laplace, *Eseu filoso despre probabilități*. Laplace generalizea legile fizicii clasice ale lui Newton, al în cosmologie, cât și în viața oamenil Aceste legi guvernează întreaga exister a universului și a omului. Totul are cauză mecanică. Prin identificarea aces cauze, se poate stabili traiectoria fiecă punct material (și, implicit, a orică sistem), astfel încât se poate predet mina totul. Astfel se ajunge la o gând deterministă generalizată, ce înlocuie filosofia naturală a lui Newton. Plecâ de la această teză deterministă, Lapla afirmă puterea predicției în orice știin De asemenea, știința posedă o cuno tere certă, bazată pe enunțuri form dublate de experimente empirice.

Aceste poziții epistemologice su întărite de procesul unificator de ma matizare a științelor. Determinismul tip laplacian afirmă caracterul integ mecanic al cauzalității. Fizica cuantică mutațiile epistemologice din paradigr științei contemporane au spulberat po ția deterministă a lui Laplace. Acea poziție deterministă conducea la au suficiență, transformând știința în scie tism. Gaston Bachelard arată că utiliza instrumentelor în cadrul experimentu

științific modifică, prin interacțiunea dintre subiect și obiect, reprezentarea realității. Din acest punct de vedere, fizica este o știință mediată, apropiindu-se de o reprezentare asupra lumii, dar fără s-o determine cu exactitate. Inclusiv reprezentarea deterministă, care se considera certă, nu este decât o imagine construită a lumii. Karl Popper respinge determinismul științific, plecând de la logică: este contradictoriu să prezicem științific dezvoltarea viitoare a cunoștințelor.

Astăzi, prin multiple direcții de cercetare din diferite domenii, iluzia deterministă este depășită în epistemologia științifică. Fizica stărilor de haos și de turbulență, termodinamica neliniară, matematica structurilor disipative, teoria fractalilor arată că nu este posibilă o predeterminare plecând de la stările inițiale ale unui sistem fizic. Complexitatea asumată de știință presupune depășirea poziției reducționiste existente în determinism.

Dinamica neliniară de astăzi, asociată cu teoria haosului, înlătură practic determinismul reducționist.

Descoperirea haosului ne-a revelat neînțelegerea fundamentală a relației dintre cauză și efect: nu înțelegem relațiile dintre reguli și comportarea pe care acestea le generează. Eram obișnuiți să credem că, pornind de la cauze deterministe, trebuie să ajungem la efecte regulate, dar acum vedem că aceste cauze pot produce efecte flagrant neregulate, care pot fi confundate ușor cu efectele de tip aleator. Ne-am obișnuit să credem că niște cauze simple trebuie să producă niște efecte simple (ceea ce implica faptul că efectele complexe trebuie să aibă cauze complexe), dar acum știm că efectele complexe pot avea și cauze simple. Înțelegem că a cunoaște regulile nu este același lucru cu a fi capabili să prezicem comportarea viitoare a sistemului.[2]

Referințe:

[1] Dominique Lecourt, *Déterminisme* (*Determinism*), *apud* Lecourt [1999], pp. 299-302; [2] Stewart [1999], p. 131.

A se vedea și:

cauzalitate, nedeterminare (cuantică).

disciplină

(din lat. *disciplina* = formare, educație; conținutul educației)

Știință Disciplinaritatea este o consecință a modernității, cea preocupată de dobândirea siguranței în cunoaștere. În *Discursul* său *despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Descartes propune „împărțirea fiecărei dificultăți analizate în câte fragmente ar fi posibil și necesar pentru a fi mai bine rezolvate", ori „conducerea gândurilor în ordine, începând cu obiectele cele mai simple și mai ușor de cunoscut, pentru a mă ridica puțin câte puțin, ca pe niște trepte, la cunoașterea celor mai complexe".[1] A cunoaște înseamnă, așadar, a separa în vederea analizării, respectiv a reconecta ulterior în vederea sintetizării și a înțelegerii într-o coerență a întregii complexități a fenomenului.

Decuparea realității în felii suficient de mici pentru a fi studiate prin interme-

diul unor metode personalizate, adaptate caracteristicilor obiectului de studiu, reprezintă demersul de tip disciplinar. Disciplinaritatea servește de minune tendinței de descriere a naturii specifice demersului științific modern, anume cea de apropiere de realitate prin lupa privirii dorit obiective, prin care realitatea este împărțită în zone de studiu și „mărită" în vederea decelării particularităților sale:

Disciplina este o categorie organizațională în interiorul cunoașterii științifice; ea instituie diviziunea și specializarea muncii și răspunde diversității domeniilor pe care le acoperă științele. Chiar dacă este înglobată într-un ansamblu științific mai vast, o disciplină tinde în mod natural la autonomie prin delimitarea frontierelor sale, prin limbajul pe care și-l constituie, prin tehnicile pe care este nevoită să le elaboreze sau să le utilizeze și, eventual, prin propriile teorii. Organizarea disciplinară este instituită în secolul XIX, în special odată cu apariția universităților moderne, apoi ia amploare în secolul XX, prin dezvoltarea cercetării științifice. [...] Disciplinele au o istorie: naștere, instituționalizare, evoluție, dispariție.[2]

Demersul disciplinar și-a arătat eficiența, de-a lungul timpului, deopotrivă cantitativ (conducând la o creștere în dinamică exponențială a cunoștințelor pe care omul le posedă la nivel fenomenologic) și calitativ (propune o cunoaștere precisă, într-un domeniu de competență bine precizat):

Fecunditatea disciplinei în istoria științelor nu mai trebuie demonstrată. Pe de o parte, ea operează circumscrierea unui domeniu de competență fără de care cunoașterea ar deveni fluidă, vagă. Pe de altă parte, ea dezvăluie, extrage sau construiește un obiect netrivial pentru studiul științific.[3]

Disciplinaritatea comportă o serie de dezavantaje. Specializarea, caracteristică demersului disciplinar, presupune implicit asumarea conștientă a unui anumit risc de reducționism. Astfel, familiarizarea exclusivă cu un anumit obiect de studiu, prin prisma unei anumite metode, ori tributară unei anumite paradigme de abordare, conduce la o sărăcire în plan conex, cunoașterea colaterală tinzând a fi redusă la minim:

[...] instituția disciplinară antrenează riscul unei hiperspecializări a cercetătorului și, deopotrivă, al unei individualizări a obiectului studiat, despre care riscăm să uităm că este extras sau construit. Obiectul disciplinei este perceput ca un obiect în sine, legăturile și solidaritatea acestui obiect cu altele, tratate de alte discipline, sunt neglijate, deopotrivă cu legăturile și solidaritatea cu universul din care face parte. Frontiera disciplinară, limbajul și conceptele sale izolează disciplina în raport cu altele și cu problemele care constituie preocupările celorlalte. Spiritul hiperdisciplinar devine un spirit de proprietar care interzice orice incursiune străină în parcela sa de cunoaștere. Știm că, la origine, cuvântul disciplină *desemna un bici mic destinat autoflagelări, deci permițând autocritica. În sensul său degradat, disciplina devine un mijloc de a-l flagela pe cel care se aventurează în domeniul ideilor pe care specialistul îl vede ca fiind proprietatea sa.*[4]

natură

Știință

Referindu-ne la natură, o înțelegem ca fiind

> [...] *lumea materială organică și anorganică. În sens obiectiv, Natura nu este un produs uman. Dar, într-un sens simbolic, Natura este o creație a înțelegerii umane. În interacțiune cu lumea materială și în căutarea lor de a putea înțelege modul în care aceasta funcționează, oamenii conceptualizează Natura. Modelele, teoriile și legile sunt rezultatul. Ele reflectă într-o formă simbolică ceea ce epocile succesive au înțeles prin* natură.[1]

Grecii antici aveau o viziune „organismică" asupra naturii, în măsura în care îi atribuiau materiei „brute" funcții intrinseci, similare celor ce caracterizează funcționarea organelor într-un organism. Obiectele fizice posedau tendințe naturale, care le făceau să acționeze după legi care corespundeau naturii lor intime (esenței) și împlinirii rațiunii, *logos*-ului lor — a se vedea teologia sfântului Maxim Mărturisitorul, care va trata teologic această perspectivă, relaționând obiectele lumii la Rațiunea supremă, Logosul-Hristos. Universul era divizat între cele de jos, grosiere (pământul) și cele de sus, elevate (sfera cerului, cuprinzând astrele, planetele cu mișcări circulare — simbol al perfecțiunii, soarele, luna), între cele două manifestându-se o diferență de ordin calitativ. În urma revoluției științifice, care marchează începutul modernității, în special prin lucrările lui Copernic și Newton (prin care se dezvoltă mecanica), asistăm la emergența unei viziuni mecaniciste asupra naturii. Natura apare ca un uriaș ceasornic, care, odată pornit de Creator, funcționează după legi precise. Termenul *precis* marchează trecerea de la conceptele calitative ale Antichității la cele cantitative ale modernității (materia și mișcarea fiind cele fundamentale). Dispare diferența calitativă: universul întreg este structurat din aceleași elemente care corespund, ca funcționare, acelorași legi. Este pusă în evidență relația dintre diferitele componente ale sistemului — vorbim (începând cu Laplace) de cauzalitate și de determinism. Kant va vedea în natură, înainte de toate, conexiuni după reguli precise, după legi ale naturii.[2]

În fine, revoluția fizicii provocată de fizica cuantică determină emergența unei noi categorii de concepte. Odată cu Maxwell, Faraday și Hertz, este propusă o nouă imagine asupra naturii — observă Einstein (*Evoluția fizicii*, 1938). Noua viziune asupra naturii se va structura în locuind conceptele fizicii clasice (materie, mișcare, timp, spațiu) cu altele noi, netraductibile în limbajul fizicii clasice (discontinuitate, incertitudine, non-localitate, dilatarea timpului, contracția distanței), dându-le noi valențe celor vechi (cauzalitate, natură, timp), respectiv redefinind concepte vechi (determinism, simultaneitate, timp și spațiu absolute). Teoria relativității înlocuiește „particula ca unitate fundamentală cu evenimentul în spațiu-timp". Energia este relaționată cu masa (prin celebra formulă $E = mc^2$). Noua natură poate fi gândită acum în termenii spațiului și ai timpului, ai energiei, ai informației.

Referințe:

Weinert [2005], p. 75; [2] *Ibidem*, pp. 9-62; *Ibidem*, p. 77.

A se vedea și:

cuantic, cunoaștere, energie, spațiu-timp.

Teologie Viziunea Sfinților Părinți asupra naturii nu se manifestă atât la nivel de reprezentare (lăsat în sarcina științelor și a filosofiilor), cât mai ales de interpretare. Cu alte cuvinte, datele scripturistice — Tradiția nu au misiunea de a oferi o înțelegere a lumii la nivel fenomenologic, ci sunt gesturi de teologie, de evidențiere a lucrării dumnezeiești în creația întreagă. În sensul acesta, conceptul teologic de natură/cosmos face trimitere, înainte de toate, la cel de creație.

Deopotrivă, conceptul de „natură" poate fi întâlnit în teologie și în accepțiunea (importată din filosofie) de *ousia* — fire-substanță, concept care trimite la ideea despre ceea ce este în sine obiectul cunoașterii. Utilizarea sa necesită, însă, o deosebită prudență, mai ales în ceea ce privește dogmele Bisericii, cea trinitară și cea hristologică, date fiind încărcătura filosofică și, deci, polisemia termenului.

A se vedea și:

înțelegere, teologie.

nedeterminare (cuantică)

Știință Termenul se impune în gândirea științifică a secolului XX, în urma formulării de către Werner Heisenberg a princi-

piului omonim. Cutremurul epistemologic provocat de principiul de nedeterminare a lui Heisenberg se explică prin faptul că acesta răspundea, din interiorul demersului științific, unei așteptări pe care fizica clasică o socotea legitimă și care, în fond, avea să se arate nemăsurată și nejustificată: posedând o cunoaștere suficientă a condițiilor inițiale ale unui sistem fizic (în termenii poziției și ai vitezei în spațiu) se poate determina integral evoluția acestuia. Este vorba de determinismul profesat de Galilei, Newton sau Laplace. Heisenberg arată, însă, că, dacă în fizica clasică avem un sistem de puncte materiale aflat într-un câmp de forțe, în care este respectat principiul conservării energiei (fiecare punct material este considerat separat de celelalte, având viteza și poziția sa, care pot fi măsurate în orice situație), în noua fizică (adaptată studiului „infinitului mic"), poziția și viteza punctului material nu pot fi măsurate simultan:

> *Heisenberg a reușit să demonstreze că acest lucru nu este posibil, și anume nu din motive tehnice (ar fi, deci, posibil în viitor, când tehnica va mai avansa), ci din motive principiale. Căci, cu cât se poate determina mai exact una dintre dimensiuni (de exemplu, spațiul în care se află o componentă), cu atât este mai inexactă determinarea celorlalte dimensiuni, în acest caz a impulsului (impuls = masă × viteză); o determinare foarte exactă a timpului nu permite, la rândul ei, determinarea exactă a energiei. Atâta timp cât nu se putea dispune de metode de determinare foarte exacte, asemenea relații nu puteau fi constatate. În momentul în care s-a intrat, însă, în domeniul dimensiunilor*

mici (fizica nucleară, fizica particulelor elementare), s-a demonstrat că tocmai aceste instrumente necesare la determinarea anumitor fenomene influențează aceste particule, făcând imposibilă, în principiu, o determinare exactă.[1]

În fizica cuantică, observatorul influențează experimentul. Mai mult, punctul material însuși nu poate fi gândit ca fiind independent, „decuplat" de restul punctelor materiale ale sistemului; el este considerat ca având potențialitatea de a se găsi simultan în toate punctele din sistemul de referință din care face parte. Este o viziune care presupune imposibilitatea de a mai „izola" fragmente de realitate. În consecință, este neviabilă cunoașterea fracționară, fragmentată, cum era cazul fizicii clasice. Epistemologia teoriei cuantice implică dezvoltarea unei cunoașteri unificate, relația dintre întreg și parte fiind strânsă și dinamică.[2]

Consecințele noii epistemologii vor ieși treptat la lumină. Heisenberg însuși, negând posibilitatea enunțată de fizica clasică, de a afirma că, „dacă cunoaștem prezentul cu certitudine, putem calcula viitorul" unui sistem, se referea la inconsistența premisei din enunțul precedent — în fond, nu putem ști prezentul „cu certitudine" — și nu intenționa, precum Niels Bohr, să admită că „teoria cuantică introduce în fizică domnia incertitudinii". Va fi, mai curând, rolul unor cugetători din domeniul filosofiei științelor de a extinde consecințele gestului de natură științifică spre un gest de cugetare filosofică, subliniind că

[...] orice fizician, chiar clasic, de îndată ce experimentează cu instrumente care nu sunt altceva decât „teorii materializate", modifică obiectul observației (Gaston Bachelard)[3],

respectiv:

[...] ar fi contradictoriu să putem prezice printr-un demers științific dezvoltarea științifică a cunoștințelor noastre. Dacă viitorul este parțial deschis, și doar unele mite potențialități prezente sunt realizate trebuie statuată o „nedeterminare metafizică" (Karl Popper)[4].

Bernard d'Espagnat arată că cercetările din fizica cuantică subliniază faptul că realitatea fizică nu poate fi explicitată definitiv printr-o teorie fizică. El introduce termenul de *real acoperit*, care exprimă limitele cunoașterii științifice.

Acest real acoperit depășește în parte posibilitățile inteligenței umane. [...] De altă parte, știința este cea care învață raportul cu realul. Însă informația pe care ne-o furnizează este limitată, structurile sale generale și, deci, nu poate fi concepută ca fiind exhaustivă.[5]

Cercetarea din fizica cuantică permite intuirea substratului profund al materiei, fără să pretindă că epuizează printr-un demers analitic natura rațiunilor ultime ale materiei. Ontologia fizicii cuantice este una relațională, depășind concepțiile materialiste despre lume și afirmând relația intimă dintre conștiință și materie, interconectarea între subiectul cunoscător și obiectul de cunoscut. Dimensiunea implicativă a cercetărilor din fizica cuantică permite o deschidere către semnificația teologică a actului cunoașterii. Nedeterminarea cuantică înțeleasă ca fiind

structurală lumii constituie o premisă de referință pentru eliminarea oricărei forme de autosuficiență din partea științei.

Realitatea evidențiată de fizica cuantică este una care rămâne învăluită de taină, exprimând, totodată, interconectarea subiectului la realitatea cunoscută:

„Nu putem pretinde să cunoaștem caracteristicile veritabile în sine ale particulelor, ale acelora care ar exista într-o realitate independentă de noi, ci doar a particulelor pe care le măsurăm și care depind, în mare parte, de modul în care le măsurăm. Deci, trebuie să admitem că realitatea este și va rămâne ascunsă. Ea nu este în totalitate de necunoscut, dar, prin însăși natura sa, nici nu poate fi dezvăluită în totalitate.[6]

Nedeterminarea indusă de principiul lui Heisenberg din fizica cuantică presupune o asumare în mod diferențiat: ca ignoranță umană, ca o limită a cunoașterii conceptuale, ca nedeterminare structurală a naturii. Einstein și Bohm sunt reprezentanții oamenilor de știință, care consideră incertitudinea din principiul de nedeterminare ca o măsură și expresie a ignoranței umane. Subiectivitatea din cercetarea științifică este generată de o informație incompletă și o interpretare insuficientă a datelor existente. Incertitudinea este de ordin epistemologic, nu ontologic. Teoria probabilității și incertitudinile fundamentate de fizica cuantică au fost respinse vehement de Einstein, care a crezut în posibilitatea dobândirii unei obiectivități absolute în cunoașterea științifică. În chip similar, prin teoria variabilelor ascunse din fizica cuantică, David Bohm încearcă să construiască un anumit cadru formal al cunoașterii științifice, exprimate într-un mod obiectiv. Incertitudinea rezultată din principiul de nedeterminare reprezintă numai o etapă epistemologică temporară, care, în timp, va fi depășită prin găsirea unei teorii care va structura în mod coerent toate variabilele. Se întâlnește aici o profundă aspirație de a găsi o teorie unificată a științei, prin care să fie formulată o reprezentare integrală a lumii.

Niels Bohr consideră că incertitudinea nu este dată de o ignoranță temporară, ci reprezintă o limitare fundamentală a cunoașterii umane. Întreaga cunoaștere umană (inclusiv cea științifică) e limitată structural. Incertitudinea este introdusă în cercetarea științifică plecând chiar de la furnizarea observațiilor obținute în urma experimentului empiric. Imposibilitatea unei predicții a stării atomului nu este, însă, rezultatul intervenției savantului în studiul fenomenului natural, ci este o condiție intrinsecă a naturii înseși. Conform principiului de nedeterminare al lui Heisenberg, această incertitudine este un dat ontologic al naturii. Totuși, Bohr insistă mai mult asupra unui fel de agnosticism științific, decât afirmă dimensiunea ontologică a nedeterminării.

Werner Heisenberg subliniază caracterul ontologic conferit de principiul de nedeterminare din fizica cuantică. Limita este o expresie ontologică a realității naturale și este structurală pentru existența creată. Din perspectivă teologică, dimensiunea ontologică a nedeterminării exprimă și mai clar distincția semnificativă de tip ontologic dintre necreat și creat. Știința are competență în ceea ce privește studiul realității create, dar, și în această situație, ea este caracterizată de o limită dată de nedeterminarea ontologică exis-

tentă în natura creată. Imperfecțiunea cunoașterii științifice nu este dată nici de imprecizia aparatelor de măsură, nici de lipsa unei abilități epistemologice, ci de nedeterminarea ontologică existentă în structura internă a lumii.

Orientarea ontologică facilitează interconectarea conștiinței cu materia. Nu mai avem de-a face cu o materie amorfă, grosieră și lipsită de raționalitate. Lumea fizică nu rămâne fără statut ontologic, ea fiind structurată intrinsec tocmai pe baza raționalității sale interne, în strânsă legătură cu rațiunea umană. Astfel, rațiunea umană poate sesiza raționalitatea cosmosului într-o perspectivă care regăsește identitatea ontologică a întregii existențe.

Implicarea funcționării conștiente a minții umane în reprezentarea lumii, în perspectiva fizicii cuantice, evidențiază o ontologie reală a lumii. Aceasta permite o viziune coerentă asupra universului, care articulează și conștiința, și natura:

> *Încorporarea unei reprezentări a procesului conștient în reprezentarea pe care o face fizicianul procesului creierului dă naștere unei interpretări a teoriei cuantice care este integrată coerent într-o reprezentare teoretică cuprinzătoare a naturii, care include atât mintea, cât și materia și care asigură automat conexiunile structurale dintre minte și creier.*[7]

Nedeterminarea pusă în evidență de Heisenberg (în fizică), asemenea teoremei incompletitudinii a lui Gödel (în matematică), respectiv teoriei mașinii lui Turing (în informatică) au meritul de a-i deschide științei calea unei smerenii pe care modernitatea n-o cunoaște. Afirmăm acest lucru în sensul unei conștientizări

principiale a propriilor limite din chiar interiorul gestului științific.

Referințe:

[1] Fürst – Trinks [1997], p. 99; [2] Lemeni – Ionescu [2007], p. 362; [3] Dominique Lecourt, *Déterminisme* (*Determinism*), *apud* Lecourt [1999], p. 301; [4] *Ibidem*; [5] D'Espagnat [1994], p. 377; [6] Staune [2007], p. 94; [7] Stapp [1998], p. 176.

A se vedea și:

determinism.

neopatristică

Teologie Demersul neopatristic reprezintă demersul contemporan de redescoperire a Părinților Bisericii și a învățăturii lor. Gestul este complex și profund în măsura în care, pentru creștin, redescoperire înseamnă împărtășire din duhul în care aceștia au înțeles viața teologică respectiv devenire întru paternitatea duhovnicească. El presupune o nouă structurare a trăirii omului contemporan pe calapodul înțelegerii în Hristos în care Părinții au avut-o la vremea lor. E prelungirea trăirii acestora în viața de astăzi, nu atât un import servil de soluții după literă, cât o creatoare insuflare a Duhul, ca răspuns la frământările omului contemporan. Gestul exprimă „vechiul" în sensul continuității în duh cu Părinții respectiv „noul" ca actualitate a răspunsului, ca găsire a soluțiilor în funcție de nevoile de mântuire ale lumii de astăzi. În prefața *Dogmaticii* sale, părintele Dumitru Stăniloae spunea:

> *Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, s-o înțelegem așa cum credem c-ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor.*[1]

Filonul neopatristicii este duh, și nu informație. Neopatristică nu înseamnă nicidecum ștergerea de praf a scrierilor Părinților și utilizarea acestora ca bibliografie contemporană („la modă"), ci este trăirea efectivă, în gest de continuitate, a elanului și priceperii lor, insuflate de Sus, prin care le-au găsit cale de mântuire lor și semenilor lor. Teologia vie nu poate fi decât răspuns dumnezeiesc la nevoia de mântuire a omului. Nu e de mirare, deci, că în măsura în care teologia occidentală a produs o filosofare religioasă raționalistă pe care a numit-o teologie — teologie scolastică —, neopatristica constituie tocmai răspunsul ortodoxiei de a păstra chipul autentic al teologiei preocupate de creșterea omului întru lucrarea harului dumnezeiesc:

> *Una dintre principalele trăsături ale teologiei scolastice este preocuparea acesteia de probleme în întregime străine de neliniștile umane.* [...] *Scopul unei teologii autentice este, însă, dezvoltarea, atingerea plenitudinii și mântuirea omului și tot ceea ce ar preocupa-o trebuie să fie conectat în mod imediat la viața umană* [...] *de a interveni în realitatea umană spre a-i ajuta pe oameni să aspire la viața deplină.*[2]

Neopatristica presupune o schimbare de viață, așa cum Părinții înșiși au făcut în vremea lor. Referirea la ei astăzi este o trimitere la soluțiile pe care harul le-a adus în viața lor și la actualizarea acestora tot prin har, pentru nevoile din prezent. Neopatristica presupune gestul înnoirii minții — metanoia — și dobândirea înțelegerii și a inteligenței înduhovnicite. Însă teologia contemporană academică mai poartă încă rănile pierderii filonului patristic:

> *Teologia ortodoxă fie a continuat să imite vechiul ifos al teologiei scolastice apusene, fie a dezvoltat un scolasticism „neopatristic", adică se referă neîncetat la Sfinții Părinți ai Bisericii de Răsărit, dar nu într-un mod patristic. Cu alte cuvinte, teologia neopatristică se referă la Sfinții Părinți ca la niște surse bibliografice, iar aceasta nu e patristică, pentru că Părinții Bisericii au folosit ca surse ale teologiei lor viața bisericească și foarte rar se refereau la texte, iar, atunci când se refereau, nu le foloseau ca surse bibliografice, ci ca puncte de vedere ale vieții ecleziastice pe deplin integrate acesteia.*[3]

Referințe:

[1] Stăniloae [1996], p. 7; [2] Pharos [2004], pp. 78-79; [3] *Ibidem*, p. 80.

A se vedea și:

patristică/patrologie, părinte.

neuroteologie

Știință Își propune să fie disciplina științifică preocupată cu analiza efectelor investigabile la nivel biologic ale trăirii religioase.[1] Pot fi identificate două direcții de cercetare. Cea dintâi ține de neuropsihologia trăirii religioase; ea implică studii privind

să se nască a doua oară, [...] să ajungem fii și moștenitori ai lui Dumnezeu prin poziție, așa cum este El prin fire.[2]

Îndumnezeirea omului, participarea la Taina lui Dumnezeu, a fost rânduită de Sus prin participarea omului la gesturi cât se poate de concrete în viața Bisericii, pe care le numim, în Biserică, „Sfinte Taine". Ele repetă întrucâtva gesturile naturale umane — nașterea, creșterea, hrănirea — într-un registru duhovnicesc:

Pentru că acest Adam este duhovnicesc, trebuia ca și nașterea să fie duhovnicească; tot așa și mâncarea. Dar, pentru că suntem dubli și compuși, trebuia și ca nașterea să fie dublă; tot astfel și mâncarea compusă. Nașterea ni s-a dat prin apă și prin Duh, adică prin sfântul botez, iar mâncarea este însăși pâinea vieții, Domnul nostru Iisus Hristos, [...] făcând uz de îngăduința obișnuită, prin cele obișnuite ale firii, le face pe cele mai presus de fire. Și, după cum la botez, pentru că este obiceiul oamenilor să se spele cu apă și să se ungă cu untdelemn, a unit harul Duhului cu untdelemnul și cu apa și a făcut-o baie a renașterii; tot astfel, pentru că este obiceiul oamenilor să mănânce pâine și să bea apă și vin, a unit cu acestea Dumnezeirea lui și le-a făcut trupul și sângele Lui, ca să ajungem la cele mai presus de fire prin cele obișnuite și potrivite firii.[3]

Ce sunt, atunci, Sfintele Taine?

Tainele sunt eminamente creștine: ele sunt lucrarea eficace a harului izvorând din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, care se împărtășește, ca anticipare a împărăției Sale eshatologice, printr-un rit de sfințire săvârșit de slujitorii bisericești și prin puterea Duhului Sfânt. [...] Sunt rituri de mijlocire a harului, prin care creștinul participă real la taina mântuirii. [...] Tainele transmit un har divin, care inițiază, menține și desăvârșește viața omului în Hristos, care Însuși Se oferă și Se împărtășește în Tainele sale.[4]

Se vorbește azi de un număr de șapte taine: *botezul* (taina nașterii în Hristos „din apă și din Duh" — *Matei*, 28, 18-20), *mirungerea* (taina primirii „peceții darului lui Sfântului Duh" — *Gal.*, 5, 22), *euharistia* (taina împărtășirii cu Hristos — *Ioan*, 6, 55-57), *spovedania* (taina reconcilierii cu Biserica — *Matei*, 16, 19; 18, 18; *Ioan*, 20, 21-23), *nunta* (taina unirii dintre bărbat și femeie ca gest de iubire binecuvântat de Dumnezeu — *Efes.*, 5, 25-32; *Ioan*, 2, 1-11), *Matei*, 19, 4-6), *maslu*-ul (taina ungerii cu untdelemn sfințit, însoțită de rugăciunea a bolnavilor) și *hirotonia* (taina „nașterii" slujitorilor lui Hristos, care continuă activitatea ucenicilor Lui — *I Tim.*, 3, 2-5). Tainele au, toate, câte o epicleză — adică o invocare de pogorâre a Duhului Sfânt. Numărul de șapte taine apare în *Mărturisirea de credință* a împăratului Mihail Paleologul, pregătită în vederea sinodului lui unionist (cu catolicii) de la Lyon, din 1274. Este un număr care trece cu vederea faptul că, până în secolul XIII, monahismul, înmormântarea sau sfințirea bisericilor au fost privite și ele ca niște taine. Și, mai mult, ne întrebăm astăzi, ce nu este taină în Biserică? Obișnuiți fiind să separăm între „taine", ca lucrări în chip absolut necesare mântuirii, și „ierurgii" ca lucrări de sfințire de locuri și lucruri, reușim astăzi, oare, să mai trăim în conștiința că orice gest eclezial este, în fond, gest de mântuire și gest de pogorâre a harului peste om și că acesta este taină, ca unul care exprimă și prelungește către noi Taina lui Dumnezeu Cel dincolo de cuprinderea omului în toate gesturile și în ființarea Sa?

Referințe:

[2] Sf. Ioan Damaschin [1993], pp. 163-165; [3] *Ibid.*; [4] Bria [1994], p. 369; [5] *Ibid.*, p. 371.

A se vedea și:

cognoscibil, incognoscibilitate.

tehnică

(din gr. *techne* = artă, meșteșug)

știință Prezentă în interogațiile filosofilor de-a lungul timpului, abia în ultimele două secole tehnica devine obiect al unei reflecții mature și consistente[1] din partea filosofiei. Sunt identificate trei etape în devenirea tehnicii de-a lungul timpului: perioada antică (I), perioada modernă (II) și cea contemporană (III).

I. Anticii făceau distincție între noțiunile de știință și tehnică. În sensul antic, tehnica propunea utilizarea și dezvoltarea rațională a unor unelte de muncă și avea un caracter operativ și utilitar. Obiectul tehnic era, la origine, un mijloc de a satisface o necesitate omenească. În ceea ce privește știința greacă, legată inițial de filosofie și având ca trăsătură definitorie efortul sistematic de a explica mecanismele naturii prin legi logice, raționale, evitând astfel explicațiile ce făceau apel la gândirea mitică, aceasta își propunea să analizeze raționalitatea lumii dintr-un punct de vedere mai curând teoretic decât practic, lăsând practicul în grija tehnicii.[2]

În ceea ce privește relația filosofiei cu tehnica, se pare că

[...] filosofia a văzut în tehnică o activitate în același timp complementară și concurentă sieși, o activitate care realiza din punct de vedere practic [...] medierea realizată de filosofie din punct de vedere teoretic. Accentul era pus mai curând pe complementaritate, decât pe concurență[3],

ceea ce nu se poate spune despre relația tehnicii cu știința, care nu numai că nu constituiau domenii complementare, dar se arătau chiar opuse. Știința e cunoaștere contemplativ-teoretică, ea își pune problema mișcărilor regulate, a relațiilor imuabile. Tehnica, după Aristotel, este „imitarea și împlinirea naturii". Astfel că idealul tehnicii este

[...] nu de a crea o supranatură, nici de a umaniza natura, ci de a naturaliza natura, de a o ajuta să-și împlinească propria esență[4].

Tehnica ajută sau execută bine ceea ce natura dorește să efectueze, sau măcar o imită bine, spune Aristotel.

II. Perioada modernă avea să modifice viziunea antică privind superioritatea naturii asupra artei, respectiv cea privind noțiunea de tehnică văzută ca *savoir-faire* (o artă). Modernitatea propune o tehnică aflată într-o relație de superioritate față de natură. Este perioada de maximă încredere, ca să nu spunem chiar exaltare, în ceea ce privește posibilitățile tehnicii, încredere mergând până la a-i cere tehnicii să „corecteze" natura:

Odată cu modernitatea, comportamentele vizavi de natură s-au schimbat. Aceasta face deja obiectul unei exploatări sistematice a energiilor eoliene și hidraulice și a resurselor solului. [...] *Mașinile, pentru prima oară, își fac intrarea în viața cotidiană (ceasurile) și în ateliere (mașinile textile): ele instituie ideea unei posibile stăpâniri a forțelor naturii.*[5]

De remarcat, deopotrivă, că această atitudine nu-L evacuează câtuși de puțin pe Dumnezeu din sfera preocupărilor intelectuale ale marilor deschizători de drumuri ai modernității. Doar că raporturile cu Dumnezeu se schimbă, în sensul în care noua înțelegere exteriorizează gestul relației cu Dumnezeu prin prisma noilor concepte și așteptări. Galilei este nemulțumit că Dumnezeu a aruncat pe cer planetele fără o ordine anume, fără să le facă proprietăți regulate. În schimb, Leibniz recunoaște în om un mecanism minunat, care depășește tot ceea ce poate crea omul. Oricum, un lucru este cert — viziunea asupra naturii se schimbă, natura devine uriașul mecanism pe care omul tinde să-l controleze în virtutea puterii sale, pe care se simte chemat s-o exercite în raport cu ea.

Astăzi, numim *tehnică* nu numai ceea ce fabricăm, dar și obiectele naturale pe care le modificăm (a se vedea cazul biotehnologiilor):

Sensul tehnicii s-a schimbat: frontiera dintre artificiu și natură devine permeabilă. Întâi de toate, tehnicile caută mai puțin ca înainte să domine natura, cât s-o simuleze, chiar să se scufunde în ea.[6]

Referințe:

[1] Dominique Bourg, *Technique (Tehnică)*, *apud* Lecourt [1999], p. 913; [2] Le Coz [1995], p. 111; [3] Pierre Aubenque, *Métaphysique et technique (Metafizică și tehnică)*, *apud* Couloubaritsis [1989], p. 12; [4] *Ibid.*, pp. 20-21; [5] Dominique Bourg, *art.cit.*, *ibidem*, pp. 914-915; [6] *Ibidem*, p. 916.

A se vedea și:

știință, tehnologie, tehnoștiință.

tehnologie

(din gr. *technologia*, provenind din *techne* = pricepere, iscusință + *logos* = vorbire)

Știință Departe de a opera o distincție clară între tehnică și tehnologie, contemporaneitatea, mai ales prin literatura anglofonă de specialitate, pare a întreține confuzia. Dacă, pentru unii, tehnologia pare a fi „studiul sau știința artelor și a artificiilor" (motiv pentru care instituțiile în care sunt investigate artele practice se numesc „institute de tehnologie"), pentru alții, tehnologia pare să se refere la dezvoltarea de mijloace, de unelte necesare omului (mașini, ustensile, aparate) prin care acesta „controlează" sau „manipulează" mediul înconjurător (asemenea tehnicii). A dispune de o tehnologie performantă pare să se refere, în limbajul comun, la capacitatea de a produce ceva competitiv, implicând o muncă al cărei rezultat răspunde ceva mai bine, la nivel utilitar, față de alternativele concurente. Tehnologie pot fi numite entități materiale (unelte simple, mașini de la cele mai simple până la cele mai complexe, de la

stații orbitale) sau virtuale (*software*, metodele de lucru în economie), colecții de tehnici (imagistică medicală înseamnă combinația între gestul de inginerie de imagine, tratarea semnalului digital și exigențele de radiologie, incluzând și materializând astfel abilități medicale, tehnici de investigare, aparate medicale și un *savoir-faire* la nivel de interpretare), respectiv activități care presupun o interacțiune cu cultura.

A se vedea și:

știință, tehnică, tehnoștiință.

tehnoștiință

Știință Știința autentică nu este instrumentală, vocația ei răspunzând nevoii profunde de cunoaștere. Cercetarea științifică actuală este influențată decisiv de tehnologie și tehnică. Deși depășește dimensiunea instrumentală și utilitaristă, știința este marcată de performanțele tehnice și tehnologice existente astăzi. Inclusiv în cercetarea teoretică, demersul științific este influențat de tehnică. Cercetarea științifică determinată de tehnică se înscrie pe linia lui Bacon, după care știința înseamnă putere. Sporirea cunoașterii științifice înseamnă sporirea puterii.

Dincolo de limitele interne ale cunoașterii științifice, posibilitățile tehnice reduse și costurile foarte mari necesare pentru programele științifice contemporane impun anumite bariere în cercetarea științifică actuală. În acest sens, Arnold Kramish afirmă:

Dacă Francis Bacon s-ar fi gândit la costul cercetării științifice — deși nici un

indiciu nu i-ar fi îngăduit să-l afirme — ar fi fost moderat în speranța sa privin cunoașterea. Bacon ar fi pălit astăzi î fața costului cercetării. Descoperirea ult melor secrete ale naturii este iluzorie, că orice noutate avansată prin experimer tarea științifică revelează, de fiecare dat o nouă lume necunoscută, care deschia drumul unor noi câmpuri de cercetar În ultimele decenii, umanitatea a intr într-un impas, determinat de resursei limitate în căutarea sa spre o cunoaște fără limite.[1]

Datorită faptului că există o strâns interacțiune între știință, tehnică și pu terea politică (aceasta din urmă având u rol considerabil în finanțarea programe lor de cercetare) în societatea prezentulu poziția savantului față de implicațiile d natură etică este importantă. Bineînțele că demersul de cercetare al savantulu este animat de dorința de cunoaștere sensurilor adânci ale lucrurilor. Însă, î condițiile în care, în prezent, nu se poat face o disociere clară între cercetarea știin țifică și utilizarea rezultatelor științe este imperativă relaționarea dintre știin și conștiință. Se poate pretinde neutra litatea științei și încuraja o cercetare d dragul științei în sine. Dar, ținând cont d implicațiile cercetării științifice contem porane și de riscul de manipulare ideolc gică și practică a rezultatelor ei, responsa bilitatea savantului este una foarte mare

În această perspectivă, este importan ca știința să fie făcută cu conștiință. Edga Morin scria:

Trebuie să știm că știința și rațiunea n au misiunea providențială de a oper mântuirea umanității, dar ele au puter

ambivalente în ceea ce priveşte viitorul umanităţii. Noi am ajuns astăzi în epoca big-ştiinţei, *a tehnoştiinţei, care şi-a dezvoltat puteri titanice. Există, de-acum, o interacţiune între cercetare şi putere. Mai mulţi savanţi cred că pot să evite problemele puse de această interacţiune, gândind că există o disjuncţie între ştiinţă, pe de o parte, şi tehnică şi politică, pe de altă parte. Aceşti savanţi spun: ştiinţa este bună; tehnica este ambivalentă ca limbajul lui Esop; politica este rea şi dezvoltările rele ale ştiinţei i se datorează politicii. O asemenea viziune ignoră nu doar interacţiunea precizată anterior, dar şi faptul că savanţii sunt actori în domeniul politicilor militare şi ale Statului. Astfel, practica ştiinţifică în ea însăşi ne poate conduce la iresponsabilitate şi inconştienţă totală.*[2]

Inclusiv cercetarea fundamentală este orientată către exploatarea lumii. În contextul mentalităţii de consum de astăzi, nevoia de a cunoaşte lumea este însoţită de nevoia de a exploata lumea. Tocmai de aceea, discernământul în cunoaşterea ştiinţifică este esenţial. Savantul nu poate ignora orientarea ştiinţei către domeniile economice, sociale, politice sau militare. Este acut nevoie ca ştiinţa să fie dublată de conştiinţă, pentru ca luciditatea să aibă un primat în faţa eficienţei tehnocratice.

Referinţe:

[1] Gimpel [1992], p. 161; [2] *Ibidem*, p. 163.

A se vedea şi:

ştiinţă, tehnică, tehnoştiinţă.

teism

(din gr. *theos* = dumnezeu, divinitate)

teologie

Teismul este credinţa în existenţa unei puteri supranaturale, care se manifestă în chip personal. Termenul este adeseori folosit ca sinonim al monoteismului. Luat, însă, în sensul său generic, cuprinde o varietate largă de poziţii metafizice, care se opun ateismului: politeism *(credinţa în mai mulţi dumnezei),* monoteism *(credinţa într-un unic Dumnezeu),* deism *(credinţa într-un Dumnezeu Creator care nu are nici o influenţă asupra lumii)* şi panenteism *(credinţa că lumea este în Dumnezeu, iar, pe de altă parte, Dumnezeu este mai mult decât lumea). Teismul contrastează cu înţelegerea impersonală a realităţii ultime, cum este legea karmei sau vidul din budism.*[1]

Referinţe:

[1] Phillip Clayton, *Theism (Teism)*, apud Van Huyssteen *et al.* [2003], p. 880.

A se vedea şi:

deism, panenteism, panteism.

teleologie

(din gr. *telos* = scop + *logos* = discurs)

ştiinţă Termenul a fost folosit pentru prima oară de filosoful german Christian Wolff, în lucrarea sa *Philosophia rationalis sive logica* (*Filosofia raţională sau logica* — 1728). Teleologia, o propunere de gândire în termeni de cauze finale, prelungeşte reflecţia aristotelică privind cauzele finale (*de ce?*-ul obiectului) şi formale (natura obiectului) prin care cauza finală e văzută ca realizare deplină a cauzei formale. În perspectiva lui Aristotel, prin transformările şi dezvoltarea al căror subiect îl constituie, obiectele tind să-şi împlinească adevărata natură, aşa încât, prin extensie, printr-o argumentare de tip teleologic,

> [...] *ordinea şi complexitatea puse în evidenţă în univers sunt atribuite unei cauze de tip scop, finalitate, mai curând decât unui proces nedirecţionat, orb. Istoric, în căutarea evidenţei finalităţii, argumentul teleologic s-a focalizat pe lume în dimensiunea lui de întreg, pe legile sale şi pe structurile din univers (o structură notabilă: viaţa). Argumentul teleologic are două expresii contemporane. Una angajează principiul antropic şi se focalizează pe acel „acord fin" sau aspect „ca-şi-cum" al universului fizic observat de oameni. Celălalt constituie o renaştere a gândirii finalist-teoretice din biologie şi poartă numele de „proiect inteligent".*[1]

Născută în câmpul reflecţiei filosofice şi importată ulterior în ştiinţe prin intermediul biologiei secolului XIX, teleologia rămâne astăzi, pentru actorii ştiinţei, un subiect de controversă. Nu sunt puţini cei ce o resping sub acuzaţia de ingerinţă metafizicii sau a teologiei în demersul ştiinţific:

> *Pentru a se debarasa de conotaţiile teologice, biologii contemporani au introdus noi concepte şi cuvinte, profitând de dez-*

voltarea ciberneticii şi de apariţia un automate care simulează de o manie mai satisfăcătoare performanţa organi melor naturale. De acum, maşina şi organismul este modelul determinant influenţa teoriilor informaţiei (noţiun de program, de cod...) este decisivă. Ace limbaj teleologic ar prezenta avantaje epistemologice ale teleologiei, fără inco venientele sale metafizice.[2]

Avantajele gândirii teleologice sur însă, şi ele manifeste. De exemplu, es limpede în biologie că organul compor o funcţie şi o finalitate, iar numeroa mecanisme fiziologice arată că ţinte spre un scop precis. Tot acest context c respingere-acceptare a teleologiei i-a d terminat pe unii cugetători contemp rani din spaţiul filosofiei ştiinţelor propună soluţii. Unii împart teleologia două braţe: cea externă, impusă de activitate umană, şi cea internă, care impune după examenul unei structu biologice. Cea externă ar fi destina respingerii, fiind considerată, în biologi incompatibilă cu gestul ştiinţific, mai al odată cu postularea evoluţionismulu (în sens larg, începând cu modernitatea în timp ce aceea internă este acceptabilă Să fie această perspectivă cea mai viabilă

Laureatul premiului Nobel în fizic Alfred Kastler oferă o viziune diferit asupra realităţii:

> *Dacă observarea răbdătoare a faptelc biologice impune ideea că un organ fiinţei vii se află aici pentru a îndeplini funcţie, pentru a sluji unui scop, de ce se respingă această idee şi să se refuze vorbi în termeni de finalitate? [...] fond, voi merge chiar până la a spune c*

antinomie [știință]

de impunere obiectivă și autoritară a adevărului? Răspunsul îl aflăm în insistența cu care Biserica identifică adevărul cu viața și viața cu singurul purtător ipostatic al acesteia, care este persoana, în refuzul Bisericii de a înlocui imediatul experienței și al relației cu formule intelectuale, coduri morale sau structuri de putere în slujba unei autorități. Astfel, ortodoxia se dobândește sau se pierde, așa cum se dobândește sau se pierde orice dar de viață: o iubire adevărată, o expresie artistică reușită, un punct de plecare dinamic în cunoaștere. Această dobândire sau pierdere rămâne inaccesibilă criteriilor obiective ale științei și istoriografiei, tot așa cum rămâne inaccesibilă acelorași criterii și funcționarea vie a limbajului, împreună cu transformările lui de-a lungul istoriei, sau manifestările creatoare ale artei și semantica lor socială.[2]

Referințe:

[1] Yannaras [1996], pp. 185-186; [2] *Ibidem*, pp. 187-189.

A se vedea și:

adevăr, apofatism, cognoscibil, rațiune /raționalitate/raționalism.

știință Elemente ale logicii antinomice se regăsesc în cercetarea științifică. Cuvântul *antinomie*, ca termen filosofic, este relativ recent. Apare la Kant, care-l utilizează în *Critica rațiunii pure* (1791). Anterior, fusese un termen teologic și juridic. Deși acest termen apare târziu, ideea de caracter auto-contradictoriu al rațiunii a parcurs istoria gândirii umane. Încă din antichitate, în spiritul vechii Elade, în care se încheagă forma științei (în sensul recunoscut în prezent), exista această marcă a gândirii umane.

Mai mulți cercetători au evidențiat faptul că progresul cunoașterii grecești constă tocmai în combinația contrariilor, în forța creatoare de a utiliza sensul profund al acestor contrarii care nu se exclud. Heraclit, eleații, Platon exprimă elocvent caracterul antinomic al gândirii umane. Nicolae Cusanus, prin învățătura sa despre *coincidentia oppositorum*, dezvoltă spiritul gândirii antinomice. O expresie a acestei gândiri se găsește în lucrarea *Aplicații ale matematicii la teologie*, scrisă de Cusanus. În paradigma științei contemporane se regăsesc implicații ale logicii antinomice. Epistemologia științei actuale depășește scientismul ideologic, valorificând creator potențialul gândirii antinomice. Cercetările din domenii precum fizica, matematica, neuroștiințele sau cosmologia evidențiază numeroasele valențe ale antinomiei în cercetarea științifică actuală.

În perspectiva asumării limitei în demersul științific, există cadrul favorabil pentru articularea unui dialog onest între teologie și știință. Natura antinomică a adevărului presupune relația internă dintre rațiune și credință:

Adevărul este antinomie și nu poate să nu fie astfel. Asceza rațiunii este credința, adică renunțarea la sine. Actul de renunțare la sine a rațiunii e chiar exprimarea unei antinomii. Într-adevăr, numai într-o antinomie se poate crede; orice judecată non-antinomică este sau recunoscută, sau negată de către rațiune, fiindcă nu depășește hotarul izolării egoiste a rațiunii. Dacă adevărul ar fi non-antinomic, atunci

antropic (principiul) [știință]

rațiunea, frecventându-și întotdeauna propriul domeniu, n-ar avea un punct de sprijin, n-ar vedea obiectul extrarațional și, prin urmare, nimic nu ar determina-o să înceapă asceza credinței [...] Noi nu trebuie, nu avem voie să mânjim contradicția cu aluatul filosofemelor noastre! Să lăsăm contradicția să rămână profundă, precum este. Dacă lumea cognoscibilă prezintă fisuri și noi nu putem să înlăturăm efectiv aceste fisuri, nici nu trebuie să le camuflăm. Dacă rațiunea cunoscătoare este fragmentară, dacă nu este monolitică, dacă se contrazice, noi iarăși nu trebuie să ne prefacem că așa ceva nu există. Efortul neputincios al rațiunii omenești de a concilia contradicțiile, tentativa indolentă de a reacționa ar fi trebuit de mult respinse prin recunoașterea alertă a contradictoriului.[3]

Asumarea logicii antinomice presupune valorificarea gândirii integratoare a Tradiției ortodoxe. Dimensiunea cuprinzătoare a Tradiției ortodoxe ne permite să nu înțelegem ortodoxia într-o logică bazată pe izolare și pe o defensivă zgribulită. Ortodoxia permite un dialog fără complexe cu alte tradiții religioase sau științifice, conștientă fiind de împărtășirea plinătății Adevărului de viață în Iisus Hristos trăit în cadrul experienței ecleziale. Logica ortodoxiei este universală și dialogică. În felul acesta, duhul ortodoxiei se distinge de spiritul sectar bazat pe o logică a unilateralității.

De fapt, logica antinomică specifică gândirii ortodoxe nu insistă doar pe un aspect al învățăturii. Logica sectară insistă pe un anumit aspect, absolutizându-l și considerându-l adevărul exclusiv al învățăturii:

Ortodoxia este universală, iar erezia este în esența ei partizană. Spiritul sectar este egoismul, izolarea spirituală care decurge de aici: o teză unilaterală este pusă drept fundament al Adevărului absolut și, prin aceasta, teza exclude toate aspectele în care transpare complementul antinomic la jumătatea dată a antinomiei, care este rațional inaccesibilă. Obiectul religiei, căzând din cercul trăirii spirituale în carnalitatea rațiunii, se divizează inevitabil în aspecte ce se exclud reciproc. Misiunea rațiunii ortodoxe constă în reasamblarea tuturor cioburilor într-un întreg; rațiunea eretică alege fragmentele care-i plac.[4]

Referințe:

[3] Florenski [1999], pp. 98-99, 105; [4] *Ibidem*, p. 107.

A se vedea și:

adevăr, apofatism, rațiune/raționalitate/raționalism.

antropic (principiul)

(din gr. *anthropikos* = referitor la om)

știință Omul este adaptat universului în care trăiește. Afirmația poate părea banală în măsura în care știm că știința a susținut-o, de-a lungul timpului, din interiorul diferitelor sale discipline. Reciproca ei însă, departe de a fi banală, este tulburătoare în privința implicațiilor existențiale. Ea afirmă că (și) universul îi este adaptat omului, bazându-se pe constatarea că universul a manifestat, de-a lungul timpului, o „complicitate"

antropic (principiul) [știință]

care a permis apariția vieții și, fapt cu atât mai remarcabil, a vieții umane. Purtând numele de „principiu antropic", reciproca în cauză a fost formulată în urma studiului care a dus la evidențierea unui uimitor „acord fin" în ceea ce privește valorile constantelor fundamentale în univers, remarcând existența unui lung șir de „coincidențe", care au permis ca universul să fie un loc unde viața a avut la dispoziție condițiile fizico-chimice necesare apariției și dezvoltării sale:

Structura Universului pare într-un chip misterios adaptată dezvoltării vieții. Cea mai mică schimbare a unuia dintre constantele fundamentale (de exemplu, a cifrelor care descriu valoarea forței de atracție existente între doi electroni) sau a condițiilor inițiale ale Universului (precum cantitatea totală de materie) ar fi fost un obstacol în calea dezvoltării vieții — a celei pe care o cunoaștem. De ce Universul este în mod atât de incredibil adaptat emergenței vieții? Și, mai mult, de ce Universul este atât de scrupulos adaptat existenței noastre?[1]

În contextul multiplelor posibilități pe care universul le avea ca potențialitate de realizare, practic infinite ca număr, în condițiile în care cea mai mică derogare de la valorile curente ale unora dintre aceste constante și-ar fi găsit expresia printr-o versiune de univers diferită de cea actuală, toate acestea au incitat la a vedea în existența formulei actuale (de univers) altceva decât rodul hazardului. Mai concret, este o constatare de simplu fapt matematic că, în termeni de probabilitate, șirul enorm de „coincidențe" în materie de „bună potrivire" a valorilor acestor parametri (la scară atât macro-, cât și microscopică), care au permis apariția vieții prin simplul hazard, se exprimă printr-o probabilitate nulă (formula actuală de univers exprimă o singură posibilitate realizată dintr-un număr infinit de alte posibilități cu probabilități egale, de unde cvasi-imposibilitatea de a se fi realizat tocmai această versiune, și nu alta). Principiul subliniază deopotrivă „gestul" universului de a fi permis apariția unor ființe nu atât inteligente (fapt deja cu totul remarcabil), dar inteligente în sensul unui „dialog" cu universul prin însăși inteligibilitatea pe care acesta o mărturisește la toate nivelurile la care-l investighează omul (fapt cu atât mai remarcabil, ca și cum omul era „prevăzut" să se bucure de acest fel de relație cu cosmosul întreg la orice nivel, nu numai la nivelul de magnitudine la care funcționează în mod curent simțurile sale).

Principiul antropic a fost enunțat prima oară de Brandon Carter, în 1974:

Ceea ce ne putem aștepta să observăm trebuie să fie compatibil cu condițiile necesare prezenței noastre în calitate de observatori (principiul antropic slab, sau WAP – *Weak Anthropic Principle*)[2];

Poziția noastră în Univers este în mod necesar privilegiată, în sensul că ea trebuie să fie compatibilă cu existența noastră în calitate de observatori (principiul antropic tare, sau SAP – *Strong Anthropic Principle*)[3].

Mesajul principiului antropic tare este că prezența observatorilor este legată de „caracteristicile globale și microscopice" ale Universului, ceea ce reiese și mai

antropic (principiul) [știință]

explicit din următorul enunț de tip SAP al lui Carter:

Universul (și parametrii fundamentali de care depinde acesta) trebuie să fie acela (și aceia) care să permită nașterea unor observatori în sânul său la un anumit stadiu al dezvoltării sale[4].

Există și alte formulări ale principiului antropic tare:

Elementele Universului constituie o totalitate coerentă —, în sensul că toate sunt interdependente —, al cărei fundament poate fi găsit în fenomenul uman[5];

Există o descriere unificată coerentă a întregului Univers, care se sprijină pe existența observatorului uman[6],

după cum există variante ale principiului antropic în accepțiune „tare", cum este enunțul lui Barrow:

Universul trebuie să conțină viață[7],

sau cel al lui Barrow și Tipler:

„Universul trebuie să posede proprietăți particulare, care-i permit vieții să se dezvolte la un anume stadiu de evoluție a Universului[8].

De remarcat că principiul antropic a declanșat ample controverse în sânul comunității științifice în ceea ce privește caracterul științific al diferitelor sale enunțuri. Jacques Demaret și Dominique Lambert explică reticența unor oameni de știință prin refuzul ideii de finalitate (științe, mai ales când aceasta tinde să fie relaționată ideii de transcendent, care ține de teologie, și nu de știință[9] (e drept că vorbim de transcendent în matematică, dar într-un cu totul alt sens decât în teologie). Ceea ce pentru unii constituie un gest de neseriozitate științifică — „Un lucru contrar principiilor fizicii convenționale nu poate fi subiectul unei respingeri experimentale, semn că nu e vorba cu adevărat de un principiu științific" (H.G. Pagels); „Cel mult, poate să ofere o satisfacție de tip umplere de goluri în privința curiozității noastre legate de fenomene pentru care nu avem încă explicații științifice autentice (M.J. Rees) — pentru alții reprezintă o mare speranță: „Recunoașterea principiului antropic trebuie să fie considerată un moment decisiv în dezvoltarea științei, deschizând căi noi către aspectele necunoscute ale Universului (N. Dallaporta); „Cred că principiul antropic nu a constituit numai un stimulent pentru cercetarea cosmologică, dar a furnizat și un punct de întâlnire pasionant între teologie și științe și cu siguranță a servit la reintegrarea factorului ființă umană, care secole de-a rândul a fost exclus din științele fizice (G.V. Coyne)".[10]

Referințe:

[1] William Daniel Philips [Premiul Nobel pentru Fizică, 1997 – *n.n.*], *Foi ordinaire, science ordinaire* (*Credință obișnuită, știință obișnuită*), *apud* Staune [2005], p. 268; [2] Demaret – Lambert [1994], p. 143; [3] *Ibid.*, p. 144; [4] *Ibidem*, p. 145; [5] *Ibidem*, p. 148; [6] *Ibidem*; [7] *Ibidem*; [8] *Ibidem*; [9] *Ibidem*, p. VI; [10] *Ibidem*, pp. VIII-IX.

A se vedea și: teleologie.

cosmos/cosmologie

(din gr. *kosmos* = ordine, ordine a lumii, univers)

știință

Cosmos poate însemna cerul, pământul, omul și, de o manieră mai largă, Totul. [...] Pitagora a fost primul, se pare, care a numit cerul „cosmos".[1]

Cultura științifică din contemporaneitate propune, prin utilizarea conceptelor de cosmos și univers și chiar a conceptului de natură luat în sensul său cel mai larg, o afirmare de echivalență. În acest context, cosmologia este știința care se ocupă cu studiul universului și constituie

ansamblul disciplinelor care studiază, prin mijloace și abordări care le sunt proprii, universul în ceea ce-l privește ca totalitate globală. Mai precis, cosmologia se desfășoară începând cu o interogație asupra a tot ceea ce-i permite realității fizice spațio-temporale să constituie o totalitate unificată sub forma unei ordini de co-apartenență, căreia trebuie să i se determine structura, originea și evoluția.[2]

Dacă teologia propune, prin referire la Geneză, nu atât o cosmologie (de unde irelevanța oricărei întreprinderi intelectuale de a căuta concordism între datele Scripturii, care nu este o carte de știință, și reprezentările curente ale cosmologiei științifice), cât o teologie a creației (și, la limită, eventual o cosmogonie), este interesant să remarcăm în ce măsură gestul teologiei nu este atât de reprezentare, cât de interpretare. Părinții Bisericii, și în special sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nissa, au propus gestul credinței ca gest normativ al lecturării teologice a unei creații care i se poate dezvălui căutătorului însetat de înțelegere deopotrivă prin revelația biblică și prin intermediul cunoștințelor științifice. Fundamentală gestului teologiei rămâne, însă, grila de lectură propusă, care să ferească de deformări ideologice sau de erezie. Părinții Bisericii s-au arătat, de altfel, pasionați în a înțelege complexitatea omului și a cosmosului, pe om numindu-l adesea, cu admirație, *micro-cosmos* și chiar *macro-cosmos*, ca unul care poate cuprinde prin înțelegere cosmosul însuși, iar pe cosmos l-au numit *macro-anthropos*, arătând, prin aceasta, în ce chip erau conștienți teologic de poziția și de importanța omului în univers și de legătura universului cu omul. Preocupările teologiei nu au fost niciodată de ordin strict științific, cosmologic, ci au vizat înțelegerea omului și a cosmosului în legătura lor cu Dumnezeu, accentul punându-se pe semnificare și interpretare, nu pe rigoarea reprezentării (care poate cădea în sarcina cosmologiei ca știință). Teologia propune o *cosmo-antropologie* ca gest de asumare a problematicii omului și a cosmosului în chip unificat, în lumina descoperirii revelate.

Referințe:

[1] Annie Hourcade, *Cosmos*, în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 165;
[2] Jean Seidengart, *Cosmologie, ibidem*, p. 162.

A se vedea și:

creaționism, evoluționism.

creator/creație

(din lat. *creare* = a crea)

teologie Primul articol din simbolul credinței niceo-constantinopolitan este:

Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl a-toțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al celor văzute și nevăzute...

Astfel, creștinul îl mărturisește pe Dumnezeu ca fiind Creatorul a tot ceea ce există: „El a zis și s-a făcut, El a poruncit și s-au zidit" (*Ps.*, 32, 6).

Dumnezeu este Singurul care are în Sine cauza existenței Sale, spre deosebire de creația întreagă, a cărei cauză de existență se găsește „în afara" ei, în Dumnezeu. Dumnezeu creează *ex nihilo*, din nimic, prin gest de aducere de la neființă la ființă. Relația dintre Creator și creatură este o relație de cauzalitate: Dumnezeu este cauza tuturor existențelor.

Observație: Acest „nimic" dintru început este neasimilabil „vidului cuantic", așa cum propun scenarii creaționiste contemporane, care-l văd ca premergător *Big-Bang*-ului. Teologia se delimitează de orice înțelegere a „nimicului" inițial în sens metaforic.

A se vedea și:

creaționism, evoluționism.

creaționism

teologie Trebuie făcută distincția între teologia creației și creaționism. Orice fel de componentă ideologică tinde să deturneze semnificația profundă din teologia creației. Creația lumii presupune existența unui Dumnezeu Creator, care a făcut și susține lumea, conducând-o spre sensul ei ultim. Diferite tradiții religioase presupun crearea lumii. Din perspectivă creștină, Dumnezeu e deodată Creator, Mântuitor și Sfințitor al lumii. Persoanele Sfintei Treimi participă tainic și laolaltă la crearea, mântuirea și sfințirea întregii existențe. Tradiția patristică mărturisește că întreaga creație este structurată și se împlinește în Iisus Hristos, Acesta fiind Pantocratorul lumii. Temeiul și sensul ultim al lumii este hristocentric. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că Hristos e începutul, mijlocul și sfârșitul existenței:

Începutul, mijlocul și sfârșitul existențelor este Dumnezeu. [...] Este început ca Făcător, mijloc ca Proniator și sfârșit ca fiind Cel care le circumscrie. Căci din El și prin El și spre El sunt toate.[1]

Pentru evitarea unor confuzii, este important să fie elucidată semnificația terminologiei folosite. Creaționismul nu reprezintă teologia creației, iar evoluționismul este diferit de evoluție (înțeleasă ca o dinamică exprimând reciprocitatea dintre Creator și creație). Creaționismul, ca și evoluționismul, reprezintă expresii ale unei înțelegeri ideologizate, referitoare la taina lumii. Există o tendință a creaționismului, care refuză și contestă din principiu demersul științific, considerându-l o legitimare a unor poziții ireconciliabile cu existența lui Dumnezeu. Există o altă componentă, mișcarea creaționismului științific, prin care se încearcă legitimarea prin argumente științifice a credinței în Dumnezeu ca Făcător al lumii.

Calitatea unui algoritm depinde de performanțele sale. În momentul în care, prin progres tehnologic, pot fi depășite limitările de memorie și viteză de procesare, se poate obține un algoritm care să treacă testul Turing. Adepții inteligenței artificiale tari cred că derularea unui asemenea algoritm de calculator îi creează acestuia senzații și conștiință. Filosoful american John Searle a arătat inconsistența acestor supoziții. El a arătat că, deși variante simple ale testului Turing au fost trecute, atributele mentale ale înțelegerii au lipsit cu desăvârșire în cazul mașiriilor electronice. Searle a demonstrat că simpla realizare a unui algoritm nu înseamnă automat și înțelegerea. Pentru filosoful american, înțelegerea nu poate fi echivalentă cu un algoritm, oricât de performant ar fi acesta.

Cei care susțin cu consecvență apariția unei noi specii — mașina gânditoare — cred că inteligența umană va putea fi substituită de inteligența artificială, mai performantă în a rezolva multiplele probleme cu care este confruntată omenirea contemporană. Însă calculatoarele nu pot avea o creativitate internă și nici nu pot dezvolta o judecată proprie. Ele operează numai în cadrul programelor implementate, manipulând computațional o serie de date pe baza unor algoritmi. Or, înțelegerea este departe de a se putea epuiza într-o raționalitate de tip computațional. Calculatoarele nu posedă intenționalitate și aceasta este esențială în înțelegerea umană. Dificultatea celor care încearcă să explice natura minții umane prin inteligența artificială nu provine atât din limitele tehnologice sau din cele ale logicii booleene, cât mai ales dintr-o perspectivă filosofică inadecvată, în care există o

încredere nejustificată în autosuficiența raționalității analitice pentru a explica lumea.

Perspectiva acestei autosuficiențe nu este nouă, ci crește în contemporaneitate în contextul filosofiei înrădăcinate în modernitate. În *Discurs despre metodă* (1637), Descartes sistematizează o filosofie care crede că adevărul lucrurilor poate fi atins într-un mod direct proporțional cu nivelul de claritate al metodei. Universalitatea metodei și aplicarea algoritmului său devin criterii ale adevărului științific despre lume. Rațiunea este înțeleasă mai ales din perspectivă instrumentală și operațională. În 1651, Hobbes descria rațiunea ca o calculare simbolică. Logica bazată pe silogisme extinde regulile aritmeticii în planul gândirii. Leibniz generalizează valabilitatea matematicii în procesul cunoașterii, matematicile fiind denumite caracteristici universale, prin intermediul cărora gândirea ar putea fi înlocuită de calculabilitate.

Efortul constant de a realiza roboți cu o viață psihică asemănătoare omului poate trăda fie o consecință a golirii de conținut a vieții noastre, compensată prin crearea de artefacte cu conștiință, fie o expresie a unei tentații demiurgice. Profesorul Ștefan Trăușan-Matu, specialist în inteligența artificială, mărturisește:

Ne punem întrebarea: de ce vrem să facem roboți care să fie ca noi? Un răspuns ar fi că ne-ar putea ajuta la munci pe care doar omul le face acum. La acest răspuns se poate, însă, obiecta că nu este nevoie ca robotul să fie la fel ca noi, ca să fie util. Atracția pe care o exercită, totuși, roboții umanoizi, nu numai asupra unor copii ci și asupra oamenilor maturi, serioși, chiar asupra specialiștilor în calculatoare,

trădează, după părerea noastră, mai multe lucruri. În primul rând, o dorință de umanizare, de atribuire a unor trăsături umane la tot ceea ce ne înconjoară și, mai ales, celor mai sofisticate realizări tehnice. Este, poate, o consecință a dezumanizării. Aparatura electronică omniprezentă, sub impresia asigurării unui confort cât mai deplin, nu face decât să ne îndepărteze de noi înșine, de introspecție, de reflecție. [...] Dintr-o altă perspectivă, eforturile de creare a unui homuncul, a unui golem, a unui robot cu inteligență artificială și cu psihic, fiind constante ale civilizației umane din ultimele secole, reflectă probabil necesitatea creației duse la paroxismul în care ne autodepășim, creând entități care potențial pot fi mai puternice, mai perfecționate, mai inteligente.[1]

Referințe:

Constandache – Trăușan-Matu [2002], p. 89. Vezi și Lemeni – Ionescu [2007], pp. 422-423.

Vezi și:

metodă.

inteligibilitate

știință

Succesul metodei științifice care conduce la descoperirea secretelor naturii este atât de surprinzător, încât ne poate împiedica să ne dăm seama de cel mai mare miracol: funcționarea științei. Toți oamenii, inclusiv oamenii de știință, consideră firesc faptul că trăim într-un univers rațional și ordonat, supus unor legi precise, pe care rațiunea umană trebuie să le descopere. În același timp, motivul acestei stări de lucruri rămâne un mister care ne uimește. [...] Faptul că știința funcționează, că funcționează atât de bine, indică un lucru extrem de semnificativ în organizarea cosmosului.[1]

Omul de știință crede în raționalitatea și inteligibilitatea lumii în care trăiește. Aici, cuvântul *crede* se exprimă cel mai adesea sub forma unei convingeri lăuntrice, a unei încrederi, a unui crez intim că știința „funcționează" (este limpede că rezultatele acesteia o confirmă, de la modernitate încoace). Această „credință" este un gest de curaj, acela de a înfrunta o realitate care se arată complexă și pe care nu ai certitudinea c-o vei înțelege, deși trăiești, totodată, nădejdea descoperirii semnificației ei profunde. Einstein afirma această „credință" ca pe o uimire fundamentală: „ceea ce va rămâne veșnic neinteligibil în privința lumii este inteligibilitatea ei". Totalitatea experiențelor noastre senzoriale este de așa natură, încât poate fi ordonată prin gândire, prin „operații cu concepte și prin crearea și aplicarea anumitor legături funcționale între acestea, precum și prin coordonarea experiențelor senzoriale cu conceptele". Acest fapt, pe care Einstein îl vedea ca neputând fi înțeles niciodată[2] (afirmația este făcută strict din interiorul registrului științei), dă mărturie asupra unei problematici a inteligibilității în fapt necircumscriptibile gestului științei. Faptul că rațiunea noastră funcționează ordonând interacțiunea noastră cu lumea nu implică în mod necesar și explicația *de ce* funcționează. Sau, dacă o implică, o implică în-

tr-un registru limitat. Interogarea într-un alt registru, mai profund, la nivel de ființare, este poate mărturia de care demersul științei are nevoie pentru a se depăși pe sine, într-o înțelegere mai cuprinzătoare. Constatăm, pur și simplu — și avem încredere —, că explicarea prin demers rațional este eficientă, că a funcționat și că funcționează. Charles Townes, laureat al premiului Nobel în fizică, afirma această încredere într-o realitate unică și obiectivă, care se manifestă printr-o ordine accesibilă înțelegerii tuturor, ca gest de „credință":

> *Omul de știință are nevoie de credință când se pune pe lucru și de o credință încă și mai mare pentru a duce la bun sfârșit muncile cele mai dificile. De ce? Pentru că trebuie să se angajeze personal în a crede că există o ordine în univers și că spiritul uman și, în fapt, propriul său spirit e capabil să înțeleagă această ordine. Fără această credință, n-ar fi existat nici un interes să încerci să înțelegi o lume presupus dezordonată și incomprehensibilă. O astfel de lume ne-ar fi dus la epoca superstițiilor, când omul gândea că forțe capricioase manipulează universul său.*[3]

Este ceea ce subliniază butada lui Einstein, gravată în holul Universității din Princeton: „Dumnezeu este subtil, însă nu malițios". Cu alte cuvinte, complexitatea și dificultatea pe care le experimentăm în lume nu exprimă nicidecum arbitrariul și lipsa de logică. Dacă, însă, fizica clasică ilustra la nivel de concept o inteligibilitate oarecum accesibilă (Galilei și Descartes postulează implicit că descrierea lumii fizice poate fi făcută prin utilizarea exclusivă a unor noțiuni atât de simple, încât nu au nevoie de explicație), să remarcăm că efortul cercetătorilor din domeniul fizicii contemporane conduce la o reconsiderare a inteligibilității descoperibile prin prisma unor noi concepte (conceptele de câmp electric sau magnetic nu sunt noțiuni familiare înțelegerii curente), adeseori revoluționare:

> *În ochii multora, ai celor mai mulți, [...] știința este o activitate care, ca principiu, seamănă celei a unui băiețel care descoperă ceasul bunicului său — nu un ceas cu cuarț, ci un ceas vechi, cu resort — și pe care, din simplă curiozitate, îl deschide, încercând să înțeleagă cum funcționează. Bineînțeles că băiețelul își va da repede seama că funcționarea ceasului este foarte complexă și că, pentru a putea observa bine ce rotițe apasă asupra altora, trebuie privit cu luare-aminte și reflectat cu atenție. Efectiv, la fel se petrece în știință, când întâlnim structuri complexe sau formule chimice complicate. [...] Pe de altă parte, în explorarea acestui băiețel există un remarcabil element de simplitate, acela că nu trebuie să descoperi conceptele care servesc înțelegerii. Roțile dințate sunt obiecte solide și atât el, cât și strămoșii lui au dispus de ele neîncetat. [...] În multe dintre domeniile științei se întâmplă la fel, cercetătorii nu au inventat conceptele care le sunt utile. [...] Într-o mișcare lentă mai întâi și care s-a accelerat între timp, fizica ne-a învățat că spiritul uman poate depăși conceptele familiare și că trebuie s-o facă neapărat.*

Noua înțelegere fizică transează radical la nivel conceptual. Vechile cărămizi conceptuale sunt perimate în înțelegerea care se cere adecvată unor noi exigențe

Obiectul cuantic, „unitatea" din lumea „infinitului mic", nu mai seamănă cu obiectul clasic, deoarece este și câmp, și materie. El reacționează într-un mod pe care-l putem caracteriza cu ușurință ca fiind „straniu" față de tot ceea ce cunoșteam în fizica clasică. Este non-localizabil (există o probabilitate să-l putem întâlni în multiple locuri), „apare" și „dispare" după o logică nouă, nu-i putem ști cu precizie poziția și viteza din rațiuni care nu țin de insuficiența aparatelor, ci de o imposibilitate fundamentală, intrinsecă investigării la acest nivel:

> *Accelerăm doi protoni. Fiecare are o anumită mișcare, o anumită viteză și, deci, o anumită energie. Îi facem să se întâlnească, apoi se separă din nou. După șoc, constatăm că cei doi sunt intacți, dar că apar deopotrivă și alte particule, care sunt particule întregi, cu masă, cu sarcină electrică și care au fost create în momentul coliziunii, sub acoperirea energiei totale a protonilor incidenți. Fenomenul este conform legii $E = mc^2$, de echivalență masă/energie. Dar, dacă vrem să descriem ce s-a întâmplat prin conceptele clasice, trebuie spus că mișcarea protonilor incidenți a fost transformată în particule. Ori, o mișcare este o* proprietate *a obiectelor și, în consecință, am evoca o transformare a unor proprietăți de obiecte în obiecte. [...] A evoca o astfel de transformare poate părea la fel de absurd cu a zice că [...], în coliziunea dintre două taxiuri, ele reapar intacte, iar mișcarea lor a fost transformată în patru, cinci, șase... alte taxiuri! Aceasta pentru a înțelege că fizica modernă este cu adevărat o depășire necesară a conceptelor familiare.*[5]

Revoluția la nivel de concept să însemne, oare, că realitatea, în profunzimile ei, este neinteligibilă, sau mai puțin inteligibilă decât ceea ce lăsa să se întrevadă fizica clasică?

> *Este lumea [...] inteligibilă? La această întrebare, cred, cel puțin, că putem răspunde de o manieră nuanțată, dar netă. Dacă prin* lume *înțelegem lumea acțiunii omenești, realitatea empirică, răspunsul este* da*: această lume este inteligibilă și, grație științei, progresăm în fiecare zi în a o cunoaște. Dacă, însă, prin lume înțelegem o natură ca la Spinoza — care este în sine, sau prin sine, independentă de facultățile noastre —, atunci răspunsul este* nu.[6]

Dezbaterea rămâne deschisă în privința cheii de lectură în care trebuie citită inteligibilitatea lumii.

Referințe:

[1] Davies [1983], p. IX; [2] Einstein [1996], pp. 100-101; [3] Townes [2000], p. 10; [4] D'Espagnat [2004-2005], pp. 3-4; [5] *Ibid.*, pp. 4-5; [6] *Ibidem*, p. 10.

A se vedea și:

raționalitate/raționalism.

teologie Ochii credinței sunt ochii care contemplă universul întreg în mărturia sa de creație a lui Dumnezeu. Or, opera reflectându-și Autorul, exprimându-l, creștinul se servește de gestul de cunoaștere și de aprofundare a operei (a lumii întregi) pentru a se întâlni cu Creatorul său. Nu e de mirare că, teologic vorbind,

„lecturarea" lumii vădește inteligibilitate în măsura în care lumea întreagă este structurată de Dumnezeul cel inteligibil prin lucrarea harului și, deopotrivă, în măsura în care omul, făcut după „chipul și asemănarea Sa", manifestă o structură adaptată dialogicului cu creația întreagă și cu Dumnezeu Însuși. Inteligibilitatea în lectură teologică poartă, deci, o dublă fundamentare: prin Creatorul inteligent, Dumnezeu, Care Se oglindește în opera Sa care este lumea și, deopotrivă, prin inteligența și inteligibilitatea operei, care Îl mărturisește iconic pe Creator, respectiv prin capacitatea inteligentă a observatorului (a omului) de lecturare a operei și, deopotrivă, de dialog cu Autorul prin intermediul ei.

„Înțelegerea" lui Dumnezeu nu-i aparține însă (numai) inteligenței, ci omului întreg, ființial, respectiv lucrării harului, care-i dă inteligenței posibilitatea de a depăși hotarele firii (și inimii, de a face gestul adeziunii lăuntrice cu Cel care i Se descoperă ca iubire). „Înțelegerea" lui Dumnezeu ca trăire lăuntrică a tainei descoperirii interlocutorului — a Părintelui Celui viu — provoacă deopotrivă la citirea lumii ca „mesaj" dinspre Dumnezeu spre om. De asemenea, „înțelegerea" creației prin gestul științei luminat de har este drumul către „înțelegerea" Creatorului. Opera și Autorul se mărturisesc reciproc, iar omul este chemat să le înțeleagă, să se împlinească el însuși prin cunoașterea acestora. Cartea Creației și Cărțile revelate (Biblia, scrierile Părinților) dau mărturie despre același Autor, Dumnezeu. Realismul teologic ne obligă, totodată, să înțelegem în ce măsură catafatismul și apofatismul exprimă adâncul gestului omenesc la întâlnirea cu lumea

și cu Dumnezeu: inteligibilitatea lumii e expresia inteligibilității lui Dumnezeu, care se arată inteligibil, fiind, în același timp, mai presus de toată inteligibilitatea. Inteligibilitatea lui Dumnezeu este lucrarea harului care ni-L „tâlcuiește" pe Dumnezeu astfel, încât să-L putem prim la măsurile înțelegerii noastre. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește despre existența unor rațiuni obiective, care sunt independente de intervenția noastră subiectivă și care-și au atât originea, cât și sensul și împlinirea în Dumnezeu, Rațiunea supremă, care le este principiu unitar și unificator și care structurează creația „din interior". Apropierea de Dumnezeu a omului nu se realizează printr-un salt în afara rațiunii, ci după un îndelungat exercițiu al rațiunii în cunoașterea sensurilor lucrurilor.[1]

În urma acestei exersări, omul ajunge la ultima etapă, a contemplării nemijlocite a lui Dumnezeu, etapă în care rațiunea face un salt în afara posibilităților naturale (apofatismul „copleșește" aici catafatismul). Dumnezeu o umple cu un har care o ajută să pătrundă o „prezență" inaccesibilă altfel. Cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă „vedere" a Lui, „unire" cu El, „trăire" la cote dumnezeiești. Ea este rațională, dar în sensul de depășire a oricărei raționalități, întrucât:

> *Unirea tainică cu Dumnezeu, situată [...] la capătul final al acestui urcuș, [...] nu este o stare dobândită pe urma unei debilități a rațiunii și a unei ignorări a rațiunilor lucrurilor, ci, de pe urma depășirii tuturor posibilităților rațiunii, dusă la supremă forță și agerime, ca și de pe urma cunoașterii înțelesurilor raționale din lucruri*

Sfântul Grigorie Palama nu ezită s-o numească neștiință, dar în sensul nu de lipsă, ci de supra-abundență. Nu este o absență a inteligibilității, ci o revărsare de inteligibilitate, care umple mintea și se revarsă încă și peste puterile ei. Este, deci, cunoștință și, totodată, nu mai este, căci una ce a ieșit din categoriile cunoașterii raționale cu care este obișnuit omul în coordonatele puterilor sale naturale. În unirea cu Dumnezeu, mintea noastră iese afară din sine și se unește cu Dumnezeu, ca una devenită „mai presus de minte", spune sfântul Grigorie Palama.

Referințe:

Stăniloae [1992], p. 12.

A se vedea și:

har, îndumnezeire, vedere.

interdependență

Știință Se referă la legătura și la condiționarea reciprocă între lucruri, fenomene și procese. Deopotrivă, reprezintă acea

> *categorie a dialecticii care desemnează totalitatea formelor de legătură dintre obiectele și fenomenele naturii, ale societății și ale gândirii.*[1]

Referințe:

Dicționarul Explicativ al Limbii Române (DEX) [1998], p. 498.

A se vedea și: natură, rațiune/rațională/raționalism, structură.

interdisciplinaritate

Știință Interdisciplinaritatea reprezintă demersul de a face să lucreze împreună oameni cu pregătiri științifice diferite. Interesul este de a provoca o confruntare care se realizează prin intersectarea unor abordări diferite ale uneia și aceleiași probleme. Se propune un câștig, în termeni de eficiență, în interiorul unei discipline anume, care se realizează prin importul unei metode specifice unei alte discipline. Acest lucru presupune un proces de integrare și derivare de concepte, metode și epistemologii preluate din interiorul altor discipline, care se traduce în termeni de îmbogățire în interiorul disciplinei (intradisciplinar), prin participarea unor cunoștințe și metode specifice altor discipline. Interdisciplinaritatea încearcă să răspundă în special acolo unde obiectul de studiu este prea pretențios (prin complexitate, mărime, structură), pentru a fi investigat într-un demers circumscris metodologic sau epistemologic unei singure discipline.

Se afirmă existența a trei grade de interdisciplinaritate[1]: (1) un grad de aplicație (de exemplu, tehnicile de prelucrare a imaginilor de tip digital, dezvoltate în domeniul militar, au fost importate ulterior în imagistica prin rezonanță magnetică, ceea ce a dus la ameliorarea investigației clinice); (2) un grad epistemologic (de pildă, aplicarea unor legi ale termodinamicii în studiul mutațiilor financiare la nivel macro-economic a permis o nouă viziune epistemologică în spațiul economiei); (3) un grad al generării de noi discipline (transferul metodelor matematice în fizică a generat fizica matematică, transferul metodelor de prelucrare de

educație

(din lat. *educare* = a hrăni, a purta de grijă)

știință/teologie Dacă educația este acea „acțiune care vizează a face din copil un om împlinit"[1], conceptul se poate arăta relevant înțelegerii raporturilor contemporane dintre știință și teologie în măsura în care constatăm că ambele demersuri, prin competențe specifice, propun edificarea omului printr-un proces de șlefuire progresivă, ambele structurându-se ca gesturi de devenire a omului întru cunoaștere. Dacă, în Antichitate, educația servea transmiterii cunoștințelor și edificării omului după paradigma unei culturi, modernitatea propune, începând cu Descartes (*Discurs asupra metodei*) și alți inițiatori, o educare a gândirii după norme care să-i asigure eficiența. Acest gest marchează trecerea de la perioada de copilărie către cea adultă, a cunoașterii de tip științific.

Educația contemporană, formală sau informală, este, însă, tot mai departe azi de chipul clasic, în care ucenicul făcea ucenicie la picioarele maestrului sau ale părintelui său. Educația reprezintă azi, cel mai adesea, un gest de achiziție de informație, eventual de deprinderi, dar mai puțin de modelare a omului întru o paternitate pe care numai teologia nu a evacuat-o până astăzi din demersul său de manifestare. Din punct de vedere teologic, continuăm să vedem în educație gestul prin care Hristos le împărtășea ucenicilor Săi, la modul concret, ceea ce El Însuși trăia, și anume viața Sa dumnezeiască. Educația teologică nu poate fi gest formal de transmitere de cunoștințe.

Cunoașterea teologică academică rămâne vie în măsura în care nu se decuplează de la viața însăși, în măsura în care refuză absolutizarea academismului ei prin cădere în formalism. Teologia rămâne gest de devenire întru viața prin care i se împărtășește copilului duhovnicesc, în relația sa cu harul dumnezeiesc, ceea ce trăiește părintele său întru Hristos. Teologia este, prin excelență, „educație", în măsura în care vizează împlinirea omului în Hristos, omul-Dumnezeu, în măsura în care se caută șlefuirea continuă a omului în coordonatele pedagogiei harului dumnezeiesc exprimat prin intermediul paternității duhovnicești.

Referințe:

[1] S. Solère-Queval, *Éducation* (*Educație*), în *Dictionnaire des concepts philosophiques* [2006], p. 235.

A se vedea și: teologie.

energie

(din gr. *energeia* = activitate; lucrare)

știință Fizicianul Richard Feynman arată că principala caracteristică a energiei este aceea de a fi conservată. Energia a devenit un concept utilizat în fizică în strânsă legătură cu enunțarea și aplicabilitatea principiului conservării energiei (ceea ce propunea, în 1887, fizicianul Max Planck, ca o perspectivă de pionierat). Mai mulți fizicieni celebri, printre care Carnot, Joule, Mayer, Helmholtz, Thomson au fost implicați în dezvoltarea riguroasă a acestui principiu semnificativ al fizicii.

În ceea ce privește termenul *energie*, el a fost introdus în vocabularul fizicii de Jean Bernoulli. Acesta, într-o scrisoare adresată lui Varignon la 26 ianuarie 1717, definea energia ca fiind produsul forței aplicate unui corp prin deplasare infinitezimală. Mai târziu, fizicienii din secolul XIX (unii dintre ei menționați anterior) au dezvoltat la nivelul unor implicații conceptul de energie, în strânsă legătură cu manifestarea principiului conservării energiei.

Energia fizică e strâns legată de interacțiunea fizică. Fizica actuală cunoaște patru tipuri fundamentale de interacțiuni. Interacțiunea tare este cea care se exercită între hadroni. Interacțiunea electromagnetică acționează asupra particulelor încărcate electric. Intercațiunea slabă se exercită între leptoni și hadroni. A patra interacțiune este cea gravitațională. Au existat teorii de unificare a acestor interacțiuni. Fizicianul Abdus Salam spunea, în 1982, că interacțiunile sunt manifestări ale unei singure forme de energie. S-a reușit unificarea interacțiunilor tare, electromagnetică și slabă. Fizicienii sunt în căutarea unei teorii unificate inclusiv cu gravitația (dar energia necesară experimentării unificării nu va putea fi atinsă niciodată în acceleratoarele nucleare). Domeniul unificării interacțiunilor se află în plină dinamică și pune în relație microfizica și cosmologia. Concepția din fizica cuantică, dublată de teoria relativității generalizate, a evidențiat realitatea unei lumi aflate în mișcare, bazată pe energii, interacțiuni și interconexiuni. Nu mai avem de-a face cu un univers static, bazat pe o substanță imuabilă și o materie amorfă.[1]

Referințe:

[1] Françoise Balibar, *Énergie* (*physiqu*
[*Energie* (*fizică*)], *apud* Lecourt [1999
pp. 342-347.

A se vedea și: natură.

teologie În dialogul dintre teologie
știință, atunci când se abordează realita
tea energiei, trebuie evitate confuziil
Energia „necreată", despre care dă măr
turie teologia, înseamnă altceva decâ
energia creată, fizică. Energia necreat
înseamnă harul lui Dumnezeu, care izvo
răște din ființa divină și se manifestă prin
Persoanele dumnezeiești. Tradiția ortc
doxă afirmă caracterul necreat al harulu
În disputele cu Varlaam, arătând că lumi
na taborică e necreată, sfântul Grigori
Palama evidențiază faptul că harul est
o energie necreată, împărtășită prin
experiența duhovnicească și eclezială.

Energiile necreate arată modul de a
al lui Dumnezeu și susțin întreaga crea
ție. Dumnezeu este prezent în lume prin
energiile necreate. Atât transcendența lu
Dumnezeu față de lume, cât și imanență
Sa în creație se explică prin energiile ne
create care constituie puntea de legături
dintre Dumnezeu și creație. Energiile di
vine pătrund întreaga existență. Energiil
necreate nu presupun cu necesitate crea
rea lumii, ci sunt relaționate de voința lu
Dumnezeu. Energiile necreate se mani
festă prin lumina cea neapropiată, în car
se sălășluiește Dumnezeu (*I Tim.*, 6, 12)

Teologia energiilor necreate constitui
o învățătură de referință, specifică Tradi
ției ortodoxe, exprimând modul concre
de unire a lui Dumnezeu cu omul.

Energia necreată este:

[...] *slava în care le apărea Dumnezeu dreptilor acelora din Vechiul Testament, este lumina eternă care pătrunde natura umană a lui Hristos și care la Schimbarea la față le-a dovedit Apostolilor dumnezeirea Sa; este harul cel necreat și îndumnezeitor, împărtășit sfinților Bisericii care trăiesc în unire cu Dumnezeu; în sfârșit, este Împărăția lui Dumnezeu, în care drepții vor străluci la rându-le ca soarele.* [...] *Dogma cu privire la energii nu este o concepție abstractă, o distincție pur intelectuală: aici este vorba de o foarte concretă realitate de ordin religios, cu toate că este greu de înțeles. Iată de ce această învățătură se exprimă antinomic: prin modul lor de purcedere, energiile anunță o deosebire negrăită — ele nu sunt Dumnezeu în ființa Sa — și, totodată, fiind nedespărțite de ființă, ele mărturisesc despre unitatea ființei cea simplă a lui Dumnezeu.*[2]

Energiile necreate nu sunt depărtate de viața desăvârșită a Sfintei Treimi. Există o strânsă legătură între ființa, persoanele și energiile dumnezeiești. Sfântul Dionisie Areopagitul arată că energiile exprimă multele numiri ale lui Dumnezeu: viață, dreptate, înțelepciune, putere, dragoste și alte numiri care ne rămân necunoscute. Energiile fac să fie cunoscută viața Sfintei Treimi în plan iconomic, în lucrările Treimii. În manifestarea iconomică a Treimii în lume, orice energie provine de la Tatăl, comunicându-se prin Fiul Său în Duhul Sfânt. Energiile necreate exprimă modul dumnezeiesc de a fi, la care avem acces prin experiența harului:

Energiile dumnezeiești sunt în toate și în afară de toate. Trebuie să ne ridicăm mai presus de ființa creată, să părăsim orice

contact cu făpturile, spre a ajunge la unirea cu raza dumnezeirii, după cuvântul lui Dionisie Areopagitul. Și totuși, aceste raze dumnezeiești pătrund universul creat, sunt cauza existenței sale. [...] *Dumnezeu a creat totul prin energiile Sale. Actul creației stabilește o legătură a energiilor dumnezeiești cu ceea ce nu este Dumnezeu. Este o limitare, o determinare a iradierii nesfârșite și veșnice a lui Dumnezeu care devine cauza ființei mărginite și trecătoare. Căci energiile nu produc lumea creată chiar prin faptul că ele există, prin faptul că ele sunt purcederile firești tale ființei. Altminteri, sau lumea ar fi fără de sfârșit și veșnică precum Dumnezeu, sau energiile nu ar fi decât manifestări mărginite și vremelnice ale lui Dumnezeu. Așadar, energiile dumnezeiești, în ele însele, nu sunt raporturi între Dumnezeu și natura creată, ci intră în legătură cu ceea ce nu este Dumnezeu; ele trag lumea la existență prin voința lui Dumnezeu.* [...] *Această voință a creat totul prin energii, pentru ca natura creată să ajungă în mod liber la unirea cu Dumnezeu în aceleași energii.*[3]

Referințe:
[2] Lossky [1993], p. 105; [3] *Ibid.*, pp. 116-117.

A se vedea și: har.

entropie

(din gr. *en* + *trope* = schimbare, alterare)

știință Entropia este o mărime termodinamică, a cărei valoare depinde de starea fizică a sistemului, este o „măsură a dezordinii": când un pahar se sparge

se produce printr-o creștere a entropiei (a gradului de dezordine), în timp ce operația inversă, refacerea în sens invers a paharului din cioburi (în afara gestului de a filma spargerea, respectiv de a reda filmul în sens opus) este imposibilă — ea ar presupune o reducere a entropiei. Or, sistemele naturale tind întotdeauna către o creștere a entropiei, ceea ce exprimă legea a doua a termodinamicii: în timpul oricărui proces, entropia unui sistem izolat rămâne la fel sau crește. Procesele în care entropia rămâne constantă sunt numite *reversibile*, iar cele în care crește sunt numite *ireversibile*, fiindcă „nu există o posibilitate realistă ca sistemul să revină în starea inițială".[1]

Tendința de creștere a entropiei se explică prin faptul că numărul de stări posibile de dezordine, pe care un sistem le poate avea, este mai mare decât numărul de stări de mai multă ordine, făcând starea de dezordine mai probabilă. De exemplu, entropia stării ordonate a moleculelor de apă într-un cristal de gheață e mai mică decât cea în care cristalul este amestecat cu apă lichidă. Diferența de entropie corespunde transferului de căldură necesar cristalului pentru a se topi.[2]

Entropia poate fi definită ca

[...] *măsură a indisponibilității de energie a unui sistem pentru lucru mecanic. Un sistem izolat, în echilibru perfect, are entropia maximă și, în felul acesta, nu are energie pentru a săvârși lucru. Azi este mai uzual, totuși, să definești entropia prin intermediul mecanicii statistice, în termeni de număr de microstări posibile ale unui sistem dispunând de o anume energie. Fiecare stare macroscopică a unui*

sistem (dată, de exemplu, de temperatura sa, de presiune sau de volum) corespunde mai multor stări microscopice posibile ale sistemului (constituite din aranjamentul și viteza moleculelor). Cu cât e mai mare numărul de posibile microstări corespunzând unei macrostări, cu atât mai mare este entropia sistemului și cu atât mai mare este dezordinea sistemului.[3]

Entropia este o cantitate fizică măsurabilă, precisă. La temperatura de zero absolut (minus 273,15 grade C) entropia unui corp este zero. Entropia se definește ca fiind k x logD, unde *k* este constanta lui Boltzmann și *D*, o măsură cantitativă a dezordinii atomice din corpul în chestiune, a cărui entropie vrem s-o măsurăm. În ceea ce privește dezordinea, ea este datorată atât agitației termice din corp cât și diferitelor specii de atomi și de molecule amestecate unele cu altele.

Este meritul lui Erwin Schrödinger de a fi pus în evidență, printr-o lucrare de pionierat, cu ajutorul conceptului de entropie, distincția dintre organismele vii și cele nevii. Schrödinger arată că „materia vie evită descompunerea spre echilibru", altfel spus, viul luptă cu entropia (în terminologia lui Schrödinger, viul „produce entropie negativă"). Astfel că, dacă, în ceea ce privește corpurile nevii, atunci când sunt izolate sau plasate într-un mediu uniform,

[...] *toată mișcarea încetează destul de repede, drept consecință a diferitelor fricțiuni; diferențele de potențial electric și chimic sunt egalizate; substanțele tind să intre în combinație chimică, supunându-se acestei tendințe; temperatura devine uniformă, ca urmare a conducției căldurii.*

materie/materialitate

(din lat. *materia* = lemn, masă lemnoasă)

Știință Conceptul de materie pare a fi prezent în câmpul cugetării filosofice și științifice încă din cele mai vechi timpuri — cel puțin începând cu știința greacă. Termenii *materie* și *materialitate* fac trimitere la universul fizic, la ceea ce cade sub incidența simțurilor. Etimologia cuvântului trimite la ideea de substanță în calitate de constituent de fond a tot ceea ce ni se prezintă în lume sub o formă, o întindere, o mărime. *Materia* este ceea ce ține de conținutul lucrurilor prezente în lume. Azi, acest gen de definiri, oarecum intuitive, nemaiconvenind exigențelor științifice, preferințele se îndreaptă spre a vedea corpul material ca

> [...] *sector de spațiu tridimensional, obiectivat prin determinarea de efecte locale invariante, într-un ansamblu de schimbări reglate. Printre aceste efecte locale, inerția și impenetrabilitatea (sau, cel puțin, rezistența) ocupă în mod tradițional un loc central.*[1]

Credem, însă, că, în pofida câștigului la nivel de precizie cu care contemporaneitatea operează în explicarea termenului, *materia* continuă să reprezinte un concept a cărui semnificație este necircumscriptibilă gestului de cunoaștere științific, epistemologic. De remarcat că, dacă modernitatea este cea care a transferat explicarea termenului dinspre ontologie spre epistemologie[2], mișcarea pare a-și fi găsit o contra-tendință odată cu apariția fizicii cuantice și a ontologiei pe care aceasta o propune. Istoria conceptu-

lui este, prin ea însăși, o succesiune de momente de revoluție la nivel de înțele- gere. Dacă fizica antică asocia materia cu obiectul fizic, modernitatea extinde con- ceptul de materialitate asupra fluidelor (lichide, gaze), fluidele neavând forma proprie, fiind de densitate variabilă și fără substanțialitate neapărat palpabilă. Avem, aici, exemplul fizicii și al chimiei fluidelor secolului XVII, care au condus treptat, la desolidarizarea ideii de materie de cea de corp care să posede consistență și întindere proprii. Tendința va continua în secolul XIX, când se va desemna prin *materie* orice „ansamblu de atomi sau mo- lecule". În fine, în contextul preocupări- lor din secolul XX privind descoperirea naturii luminii, se va revoluționa în me- dul cel mai radical înțelegerea materia- lității: obiectul cuantic nu (mai) este nici undă (câmp), nici corpuscul (materie), ci amândouă în același timp[3] (formularea dualismului undă/corpuscul) și deopo- trivă „altceva" decât ceea ce desemnau conceptele clasice de corpuscul sau unda. În fapt, contradicția se „rezolvă" numai prin deplasarea conceptuală de la înțele- gerea proprie fizicii clasice, care se arată eficientă doar la nivel macroscopic, la una adecvată nivelului de „infinit mic" și care cere concepte noi. La acest nivel *materialitatea* își pierde sensul „clasic" propagat pe linia unei „obiectivități tari", iar noțiuni precum „materialitate de- materializată" ori „creație de particule" traduc terminologic experimentul con- cret, cel care exprimă

> [...] *existența antiparticulelor, univer- salitatea acestei noțiuni și faptul [...] transmițând o mișcare suficientă la doua particule pe care le aducem în coliziune se poate, fără distrugerea particulelor[...]*

> *...țiale, să determinăm apariția altora la fel ...de „materiale" ca primele. Acest simplu ...fapt — care, în prezent, ține de domeniul ...experimentării curente în laboratoarele ...care posedă acceleratoare de particule — ...este suficient în a face caducă toată ...concepția „obiectuală" a realității fizice. ...El demonstrează, de fapt, că ceea ce se ...conservă, energia totală, este o entitate ...căreia noțiune însăși, în mod matematic ...precis definită, corespunde unei depășiri ...conceptuale imposibile de gândit în ter- ...meni curenți, de felul unei deconcertante ...sinteze noționale între ideile intuitive ...(sau „tradiționale") și atributele obiectu- ...lui (aici, mișcarea). Doar cadrul matematic ...permite a gândi adecvat acest tip de date.*[4]

...Conceptul de materialitate asumat în ...perspectiva științifică din contempora- ...neitate pare a necesita efortul de redefi- ...nire a termenului, făcând apel la legile ...specifice nivelului de realitate unde îl ...vem definit (infinit mic, scară umană, ...finit mare). Extinderea conceptului la ...nivel ontologic poate presupune, deopo- ...rivă, necesitatea unui demers mediator ...de tip filosofic sau teologic (acceptat sau ...nu de către actorii care operează în ...câmpul strict al științei), îmbogățitor prin ...orizontul pe care-l aduce în discuție.

Referințe:

...Bitbol, *Le Corps matériel et l'objet de la ...sique quantique* (*Corpul material și obiec- ...zicii cuantice*), *apud* Monnoyeur [2000], ...87; [2] *Ibid.*, p. 189; [3] Jean-Marc Lévy-Le- ...nd, *Matière* (*physique*) [*Materia* (*fizică*)], ...Lecourt [1999], pp. 619-620; [4] B. d'Es- ...agnat, pref. la Monnoyeur [2000], pp. 8-9.

A se vedea și: real/realitate.

măsură

(din lat. *mensura* = măsură)

Știință În sens cantitativ, măsura este rezultatul evaluării numerice a unei mărimi, făcută în urma raportării sale la o mărime de aceeași specie luată ca unitate și ca termen de comparație. Măsură se numește și etalonul care servește măsurătorii, respectiv dimensiunea astfel evaluată. În sens calitativ, măsura caracterizează o cantitate considerată ca fiind normală, rezonabilă, de unde ideea de limită, de moderație, de dreaptă măsură.[1]

Modernitatea este cea care, în științe, declanșează trecerea de la calitativ la cantitativ. Măsurarea devine procedeul metodic având ca rezultat asocierea unui număr unei proprietăți sau unui fenomen. Dar, după cum observă unii cercetători,

> [...] *înainte de a reprezenta trecerea de la calitativ la cantitativ, măsura implică trecerea de la intuitiv la simbolic (prin procedural) și, în mod corelativ, de la subiectiv la obiectiv. De la o apreciere (mai mult sau mai puțin) intuitiv-subiectivă, trecem la atribuirea de simboluri numerice prin intermediul unei proceduri universale de comparație cu unitatea.*[2]

În ce constă măsurarea?

Primul principiu care guvernează acest procedeu este respectul relațiilor de ordine între proprietățile și fenomenele comparabile prin relațiile de ordine între numerele care le sunt asociate. Al doilea principiu constă în a defini în mod convențional ca unitate fie una dintre proprietățile fenomenelor din clasa considerată, fie un cuplu

natură

știință

Referindu-ne la natură, o înțelegem ca fiind

> [...] *lumea materială organică și anorganică. În sens obiectiv, Natura nu este un produs uman. Dar, într-un sens simbolic, Natura este o creație a înțelegerii umane. În interacțiune cu lumea materială și în căutarea lor de a putea înțelege modul în care aceasta funcționează, oamenii conceptualizează Natura. Modelele, teoriile și legile sunt rezultatul. Ele reflectă într-o formă simbolică ceea ce epocile succesive au înțeles prin* natură.[1]

Grecii antici aveau o viziune „organismică" asupra naturii, în măsura în care îi atribuiau materiei „brute" funcții intrinseci, similare celor ce caracterizează funcționarea organelor într-un organism. Obiectele fizice posedau tendințe naturale, care le făceau să acționeze după legi care corespundeau naturii lor intime (esenței) și împlinirii rațiunii, *logos*-ului lor — a se vedea teologia sfântului Maxim Mărturisitorul, care va trata teologic această perspectivă, relaționând obiectele lumii la Rațiunea supremă, Logosul-Hristos. Universul era divizat între cele de jos, grosiere (pământul) și cele de sus, elevate (sfera cerului, cuprinzând astrele, planetele cu mișcări circulare — simbol al perfecțiunii, soarele, luna), între cele două manifestându-se o diferență de ordin calitativ. În urma revoluției științifice, care marchează începutul modernității, în special prin lucrările lui Copernic și Newton (prin care se dezvoltă mecanica), asistăm la emergența unei viziuni mecaniciste asupra naturii. Natura apare ca un uriaș ceasornic, care, odată pornit de Creator, funcționează după legi precise. Termenul *precis* marchează trecerea de la conceptele calitative ale Antichității la cele cantitative ale modernității (materia și mișcarea fiind cele fundamentale). Dispare diferența calitativă: universul întreg este structurat din aceleași elemente care corespund, ca funcționare, acelorași legi. Este pusă în evidență relația dintre diferitele componente ale sistemului — vorbim (începând cu Laplace) de cauzalitate și de determinism. Kant va vedea în natură, înainte de toate, conexiuni după reguli precise, după legi ale naturii.[2]

În fine, revoluția fizicii provocată de fizica cuantică determină emergența unor noi categorii de concepte. Odată cu Maxwell, Faraday și Hertz, este propusă o nouă imagine asupra naturii — observă Einstein (*Evoluția fizicii*, 1938). Noua viziune asupra naturii se va structura înlocuind conceptele fizicii clasice (materie, mișcare, timp, spațiu) cu altele, netraductibile în limbajul fizicii clasice (discontinuitate, incertitudine, non-localitate, dilatarea timpului, contracția lungimilor), dându-le noi valențe celor vechi (cauzalitate, natură, timp), respectiv redefinind concepte vechi (determinism, simultaneitate, timp și spațiu absolut). Teoria relativității înlocuiește „particula ca unitate fundamentală cu evenimentul în spațiu-timp". Energia este relaționată cu masa (prin celebra formulă $E = mc^2$). Noua natură poate fi gândită acum prin termenii spațiului și ai timpului, ai energiei, ai informației.

Referințe:

[1] Weinert [2005], p. 75; [2] *Ibidem*, pp. 9-62; [3] *Ibidem*, p. 77.

A se vedea și:

cuantic, cunoaștere, energie, spațiu-timp.

teologie Viziunea Sfinților Părinți asupra naturii nu se manifestă atât la nivel de reprezentare (lăsat în sarcina științelor și a filosofiilor), cât mai ales de interpretare. Cu alte cuvinte, datele scripturistice și Tradiția nu au misiunea de a oferi o înțelegere a lumii la nivel fenomenologic, ci sunt gesturi de teologie, de evidențiere a lucrării dumnezeiești în creația întreagă. În sensul acesta, conceptul teologic de natură/cosmos face trimitere, înainte de toate, la cel de creație.

Deopotrivă, conceptul de „natură" poate fi întâlnit în teologie și în accepțiunea (importată din filosofie) de *ousia* sau ființă-substanță, concept care trimite la ceea despre ceea ce este în sine obiectul cunoașterii. Utilizarea sa necesită, însă, o deosebită prudență, mai ales în ceea ce privește dogmele Bisericii, cea trinitară și cea hristologică, date fiind încărcătura filosofică și, deci, polisemia termenului.

A se vedea și:

cunoaștere, teologie.

nedeterminare (cuantică)

fizică Termenul se impune în gândirea fizică a secolului XX, în urma formulării de către Werner Heisenberg a principiului omonim. Cutremurul epistemologic provocat de principiul de nedeterminare a lui Heisenberg se explică prin faptul că acesta răspundea, din interiorul demersului științific, unei așteptări pe care fizica clasică o socotea legitimă și care, în fond, avea să se arate nemăsurată și nejustificată: posedând o cunoaștere suficientă a condițiilor inițiale ale unui sistem fizic (în termenii poziției și ai vitezei în spațiu) se poate determina integral evoluția acestuia. Este vorba de determinismul profesat de Galilei, Newton sau Laplace. Heisenberg arată, însă, că, dacă în fizica clasică avem un sistem de puncte materiale aflat într-un câmp de forțe, în care este respectat principiul conservării energiei (fiecare punct material este considerat separat de celelalte, având viteza și poziția sa, care pot fi măsurate în orice situație), în noua fizică (adaptată studiului „infinitului mic"), poziția și viteza punctului material nu pot fi măsurate simultan:

> *Heisenberg a reușit să demonstreze că acest lucru nu este posibil, și anume nu din motive tehnice (ar fi, deci, posibil în viitor, când tehnica va mai avansa), ci din motive principiale. Căci, cu cât se poate determina mai exact una dintre dimensiuni (de exemplu, spațiul în care se află o componentă), cu atât este mai inexactă determinarea celorlalte dimensiuni, în acest caz a impulsului (impuls = masă × viteză); o determinare foarte exactă a timpului nu permite, la rândul ei, determinarea exactă a energiei. Atâta timp cât nu se putea dispune de metode de determinare foarte exacte, asemenea relații nu puteau fi constatate. În momentul în care s-a intrat, însă, în domeniul dimensiunilor*

mădulare unii altora. Dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sârguiască în învățătură; dacă îndeamnă, să fie la îndemnare; dacă le împarte altora, să împartă cu firească nevinovăție; dacă stă în frunte, să fie cu tragere de inimă; dacă miluiește, să miluiască cu voie bună! Dragostea să fie nefățarnică (Rom., 12, 4-9);

Fraților, voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte. Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi, pe cei care au darul de a face minuni; apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor. Oare toți sunt apostoli? Oare toți sunt prooroci? Oare toți sunt învățători? Oare toți au putere să săvârșească minuni? Oare toți au darurile vindecărilor? Oare toți vorbesc în limbi? Oare toți pot să tălmăcească? Râvniți, însă, la darurile cele mai bune. Și vă arăt încă o cale ce le întrece pe toate: de-aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de-aș avea darul proorociei și tainele toate le-aș cunoaște, și orice știință, și de-aș avea atâta credință, încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt [...] *nimic nu-mi folosește* (*I Cor.*, 12, 27-31; 13, 1-5).

Modelul sinergiei umano-umane, respectiv divino-umane, e cel dumnezeiesc. E chipul în care Persoanele Sfintei Treimi trăiesc într-o împreună-lucrare a iubirii și a dăruirii nesfârșite și veșnice unele către celelalte, respectiv, odată cu creația, către om. Creșterea omului întru realitatea veșnică este deopotrivă creșterea sa întru conștiința unității. Ipostasurile omenești își regăsesc, prin Hristos, unitatea întru unul — omul, fiecare persoană umană purtând în sine întreaga umanitate, un mod de ființare iconic față de modul în care Persoanele dumnezeiești sunt Unul Dumnezeu și poartă fiecare în Sine întreaga dumnezeire. Creștinul caută

[...] *dobândirea acelei uniri pentru care S-a rugat Hristos: „Ca toți una să fie, precum Tu, Părinte, întru Mine, și Eu întru Tine, ca și ei întru noi una să fie"* (Ioan, 17, 21); *cu alte cuvinte, după chipul unirii Sfintei Treimi. Unul este Dumnezeu, dar unul în trei Ipostasuri-Fețe; și, după cuvintele descoperirii Sfintei Scripturi: „Să facem om după chipul și după asemănarea noastră"* (Facerea, 1, 26), *trebuie să înțelegem că, în mintea cea fără de început a Făcătorului nostru, omul este gândit ca unul, unul singur, însă într-un mare număr de ipostasuri.*

Crearea omului este opera sinergiei dumnezeiești: „Să facem om...". Dar împlinirea creării omului, adică ținta de desăvârșire a sa îl aduce pe omul însuși participant la creația dumnezeiască într-o sinergie în sens de împreună-lucrare cu tot omul-frate întru firea omenească, toți împreună cu Creatorul, conlucrare prin care

[...] *se făurește împreunarea eforturilor, o strânsă colaborare, o convergență în avântul unei binecinstitoare înfăptuiri care asigură înălțarea în sfera duhovnicească a Împărăției Sfintei Treimi*[4].

Iubindu-se cum Dumnezeu îi învață să se iubească, oamenii redescoperă unitatea după chipul unimii Sfintei Treimi:

Noi toți suntem mici celule ale marelui trup al întregii omeniri. Prin noi trece viața cosmică, ba chiar cea mai presus de cosmos, cea dumnezeiască. Noi suntem datori să ne pregătim a înțelege aceasta, căci atunci ne vom face, în parte, asemănători lui Adam înainte de cădere și vom începe a purta în sine întreaga omenire, întregul Adam, ca pe ceva unitar, zidit de Dumnezeu. [...] *Dacă ar fi iubire, întreaga lume creștină ar fi una, după chipul unimii Sfintei Treimi.*[5]

Sinergia desemnează noțional conlucrarea divină-divină (intra-trinitară), umano-divină și umano-umană după modelul divin.

Observație: Sinergismul, diferit de sinergie, exprimă, în teologie, o doctrină protestantă apărută în anul 1610. A fost formulată de Jacobus Arminius (teolog calvinist olandez) și asumată de discipolii săi, numiți *arminieni*. Ea respinge dubla predestinație calvinistă și afirmă participarea omului la propria mântuire prin exercitarea liberului-arbitru, prin exprimarea voinței sale proprii de a crede sau nu.

Referințe:

[4] Sofronie [2003], p. 244; [4] *Ibidem*, p. 258; [5] Sofronie [2004], pp. 101, 250.

A se vedea și:

biserică.

singularitate

știință În sens matematic, singularitatea reprezintă, pentru o funcție, un punct de ruptură, de discontinuitate față de restul funcției. În astrofizică, termenul a devenit consacrat descrierii momentului de început al universului, sub denumirea de *Big-Bang* („Marea Explozie"). De remarcat că, în cosmologia științifică actuală, se propune ca scenariu cosmologic clasic modelul standard al *Big-Bang*-ului. Prin demonstrații matematice complexe, precum cele ale lui Roger Penrose și Stephen Hawking, este pusă în evidență numita „singularitate" inițială. Vom analiza, în cele ce urmează, problematica contemporană a singularității inițiale *Big-Bang*.

În stadiul actual al cunoașterii științifice, modelul standard este recunoscut ca fiind cel mai rezonabil. Mai există și alte scenarii cosmologice, plauzibile din punctul de vedere al coerenței științifice, însă modelul standard este asumat de cea mai mare parte a cercetătorilor contemporani. El prezintă limite structurale, însă, mai ales în ceea ce privește primele faze ale universului. În vederea perfecționării cadrului teoretic al modelului standard, se încearcă înlocuirea ipotezelor de natură fizică și geometrică, postulate *a priori* ca fiind condiții inițiale, cu procese fizice care s-au derulat în timpul erei hadronice și cuantice. Aceste tendințe se concretizează în fizica energiilor înalte prin cercetări teoretice sofisticate, dublate de experimente posibile astăzi cu ajutorul acceleratoarelor nucleare.

O dificultate importantă cu care se confruntă modelul standard este aceea a orizontului. În fiecare model cosmologic, câmpul de vedere al observatorului este

limitat de o sferă fictivă, numită orizont. Raza acestei sfere este determinată de distanța parcursă de lumină de la singularitatea inițială. Orizontul delimitează universul observabil în perioada considerată. Mărimea orizontului crește pe măsura expansiunii universului. Dacă se evaluează mărimea orizontului în momentul decuplării radiației (o sută de milioane de ani după *Big Bang*), se constată că regiunile separate de unghiuri mai mari de două grade pe sfera cosmică nu au comunicat între ele. Dar radiația cosmică de fond, care a încetat să interacționeze cu materia, este izotropă. Cum se explică, atunci, faptul că regiuni care nu au intrat niciodată în contact prezintă proprietăți fizice identice? Modelul standard al *Big Bang*-ului rezolvă problema prin presupunerea, făcută în termeni de ipoteză inițială, că universul este izotrop.

O altă problemă a modelului standard este aceea a densității universului. Se știe că densitatea reală a universului se află în vecinătatea densității critice. Această aproximare corespunde modelului geometric spațial Einstein – De Sitter. Dar densitatea reală scade odată cu apropierea de singularitatea inițială, ceea ce presupune o ajustare de o precizie remarcabilă între densitatea reală și densitatea critică. Modelul standard justifică acest lucru prin condițiile inițiale, fără să aibă, însă, vreo justificare prin fenomene fizice.

S-a încercat în repetate rânduri depășirea acestor probleme ale modelului standard. Una dintre cele mai temerare tentative îi aparține fizicianului american Alan Guth, care a introdus în cosmologie, în 1981, teoria inflaționară. Aceasta este o consecință a aplicării teoriilor unificate ale diferitelor interacțiuni. Teoria inflaționară presupune că universul a cunoscut o perioadă scurtă de extindere intensă, aceasta fiind faza inflaționară. În această etapă, inflația a fost exponențială. În modelele mai recente, precum cel al cosmologului rus Andrei Linde, valorile expansiunii ating mărimi inimaginabile. Prin existența fazei inflaționare, universul observabil de astăzi este o consecință a dilatării unei mici părți a universului din etapele timpurii ale expansiunii. Astfel, izotropia universului este explicată prin faptul că a existat un contact fizic între regiuni. Problema densității este rezolvată și ea prin teoria inflaționară. În perioada inflaționară, raza de curbură a universului a suferit o creștere considerabilă, ceea ce conduce la aproximarea densității reale a universului cu densitatea critică.

În scenariul lui Guth, câmpul căruia i se datorează inflația e un câmp prezent în teoria marii unificări a interacțiunilor, câmpul lui Higgs. Însă construirea unui model cosmologic inflaționar nu e deloc un demers simplu, nici pe plan teoretic, nici în sfera observațiilor fizice. În ultimii ani, au apărut mai multe modele cosmologice inflaționare, însă acestea, la rândul lor, prezintă anumite limite interne datorate imposibilității structurale de a cuprinde singularitatea inițială într-un set de legi fizice și matematice.

Aceste limite interne arată că modelele cosmologice inflaționare sunt, mai degrabă, rezultate ale unor speculații. De aceea, se poate vorbi de o paradigmă inflaționară în cosmologia științifică:

Orice model inflaționar e, la ora actuală, speculativ și nu există nici unul, printre cele dezvoltate recent, care să se recomande de ca modelul standard. Singurele criterii teoretice, care determină construcția modelelor inflaționare, sunt eleganța, simplitatea și frumusețea matematică, ele nefiind suficiente pentru un asemenea model. De aceea, se poate vorbi de o paradigmă inflaționară. În plus, nici un model inflaționar nu e scutit de limite interne, precum cele date de proprietățile forțelor atribuite inflației.[1]

O altă descriere a universului primar este dată de cosmologia cuantică. Această cosmologie presupune o teorie cuantică a gravitației. Pentru construirea de modele cosmologice cuantice, s-a plecat de la geometro-dinamica cuantică (întemeiată de John Wheeler și Bryce de Witt). Această teorie constă în reformularea ecuațiilor lui Einstein, astfel încât acestora să le fie aplicate tehnicile mecanicii cuantice. Wheeler arată că, în era cuantică, geometria universului era una fluctuantă, fluctuațiile datorându-se principiului nedeterminării al lui Heisenberg. Cadrul teoretic al geometro-dinamicii cuantice nu este continuul spațiu-timp, ci superspațiul.

Din punct de vedere matematic, geometro-dinamica cuantică e o teorie foarte complexă. Ecuația fundamentală este cea numită Wheeler – De Witt, cu derivate parțiale. Rezolvarea acestui tip de ecuații necesită impunerea de condiții la limită. În cazul geometro-dinamicii cuantice, însă, condițiile care trebuie puse superspațiului sunt necunoscute. Astfel că, în funcție de condițiile puse la limită, se pot obține diferite modele în interiorul aceleiași teorii. Unul dintre modelele interesante e cel propus de Hawking și Hartle. Ei rezolvă problema punerii condițiilor la limită, afirmând că aceste condiții-limită ale universului sunt date de faptul că universul nu are limite. Timpul real este înlocuit cu un timp imaginar, pentru univers obținându-se o metrică euclidiană. Astfel, universul lui Hawking este finit, dar fără limite. Bineînțeles, modelul propus de Hawking și Hartle rămâne la statutul unei teorii ce nu poate fi dedusă dintr-un principiu fundamental.

În paralel cu cercetările din geometro-dinamica cuantică, s-au dezvoltat o serie de cercetări bazate pe ipoteza unei creații cuantice din nimic. Acest „nimic" nu trebuie confundat cu neantul metafizic, ci cu vidul în sensul cuantic al termenului. În acest context, universul ar putea fi considerat o fluctuație cuantică a vidului cuantic. Edward Tryon a formulat pentru prima dată o astfel de perspectivă în 1973. Robert Brout, François Englert și Edgar Gunzing au detaliat și ei modele cosmologice similare.

În lipsa unei teorii unificate a tuturor interacțiunilor (marea teorie a unificării rămâne un vis al fizicienilor, imposibil de probat experimental, datorită posibilităților tehnologice reduse), modelele cosmologiei cuantice rămân simple speculații. Astfel, limitele structurale ale cosmologiei științifice contemporane sugerează că înțelegerea începutului universului este limitată structural la un nivel de abordare de tip raționament discursiv:

Opinia majoritară este că lipsa unei teorii complete a ansamblului de interacțiuni fizice, această teorie a totului la care visează fizicienii, face ca toate tentativele de a modela faza cuantică inițială să rămână esențialmente speculative. Corelativ, problema existenței singularității inițiale va rămâne fără un răspuns definitiv.[2]

Cosmologia ridică întrebări esențiale în ceea ce privește originea, existența și finalitatea universului. Prin intermediul teoriei *Big-Bang*-ului, devenim conștienți tot mai mult de vulnerabilitatea răspunsurilor noastre, care nu pot fi definitive. Limita cosmologiei este structurală, însă, și într-o cheie de lectură teologică, întrucât studierea lumii ghidate de o serie de legi ale fizicii într-un cadru limitat, în interiorul unei creații afectate de consecințele păcatului, nu poate vorbi despre realitatea lumii dinainte de păcat. Or, toate datele științei se referă la lumea supusă deja consecințelor păcatului. Acest lucru nu diminuează cercetarea științifică, însă ne ajută să stabilim limitele exacte ale demersului științific și competența specifică științei, pentru a nu se ajunge la confuzii regretabile atunci când vorbim de dialogul dintre teologie și știință. Teologia afirmă în chip fundamental un alt mod de ființare a universului și a omului decât cel natural, adică după o natură afectată de o cădere din rațională a ei profundă de ființare. Teologia afirmă un mod nou de ființare, care e o prelungire la nivel cosmic a noii fizici a trupului înviat al lui Hristos și care ne lasă să intuim posibilitatea unei altfel de înțelegeri privind vecinătatea începutului universului.

E salutar faptul că, astăzi, cosmologi de prestigiu recunosc limitele propriului demers în urma unor serioase cercetări:

Fizica cuantică, la fel ca și teoria relativității generalizate, ne ajută să înțelegem că niciodată nu vom putea vorbi de o cunoaștere deplină a universului sau a momentului său inițial. Teoria relativității generalizate îi poate fi aplicată acelui continuum spațiu-timp din vecinătatea

singularității inițiale. Cercetarea fizică încetează, însă, în cazul singularității inițiale, care nu mai presupune existența unui continuum spațiu-timp. Fără a avea un spațiu și un timp bine definite, este un nonsens să vorbim despre legile fizicii. Potrivit concepțiilor fizicii, putem vorbi doar de existența unui debut temporal al universului, fără a-l putea vreodată atinge. Creația universului e mai presus de acest debut temporal natural, deoarece lumea a fost creată odată cu timpul. Creația lumii a avut loc într-un supratimp, la care cosmologia nu va avea acces niciodată. În ciuda succeselor modelului Big Bang, *trebuie să rămânem modești. Nici cosmologia, nici vreo altă știință nu ne vor putea explica pe deplin lumea în care trăim și nici rolul nostru în cadrul ei.*[3]

Referințe:

[1] Demaret – Lambert [19941, p. 57; [2] *Ibid.*, p. 228; [3] Marc Lachièze Rey, *Le* Big Bang (Big-Bang-*ul*), *apud* Michaud [2001], p. 256.

A se vedea și:

cuantic.

spațiu-timp

știință Spațiul și timpul sunt două dintre conceptele fundamentale cu care a operat fizica de-a lungul timpului, mai ales de la modernitate încoace. Este simplu de observat în istorie în ce măsură cei care s-au preocupat de una dintre noțiuni s-au preocupat și de cealaltă, mergând până la a putea constata o strânsă legătură între cele două: înțelegerea/definirea

uneia cere cel mai adesea înțelegerea/definirea celeilalte. Propunem abordarea lor simultană, apropiindu-ne astfel de exigențele fizicii contemporane, cea care le-a asimilat sub forma unui singur concept, spațiu-timp. De remarcat că spațiul și timpul au fost propuse evaluării în istorie sub două aspecte. Un prim aspect, și cel mai simplu, este acela al măsurării (se caută răspuns la întrebarea „care sunt valorile?", urmărindu-se cantitativul, cuantificabilul). Un al doilea aspect, și poate cel mai dificil, este cel „ontologic" (se caută răspuns la întrebările: „Ce acoperă concret aceste concepte în termeni de realitate? Ce e spațiul? Ce e timpul?", urmărindu-se definirea lor). Ne vom focaliza atenția asupra acestuia din urmă.

Distingem astăzi mai multe abordări în înțelegerea celor două concepte: idealistă, realistă, relațională și relativistă. Pentru idealiști, timpul nu este altceva decât produsul minții, iar realitatea fizică în sine este fără timp. Identificăm un idealism subiectiv (fericitul Augustin) și un idealism obiectiv (Kant). Pentru realiști, spațiul este un „container" în care se află obiectele materiale, iar timpul este perceput asemenea unei curgeri constante de râu, față de care durata fenomenelor naturale poate fi măsurată. „Curgerea" arată în ce măsură conceptul datorează mai curând tradiției iudaice și creștine (care ne-a obișnuit cu o viziune de liniaritate a timpului, deși nu exclusiv), decât celei extrem-orientale (care vorbește de un timp ciclic). Galilei definește timpul fizic, timpul măsurabil, cu ajutorul ceasornicului (timpul apare pentru prima oară ca parametru măsurabil, notat cu *t*). Newton, la rândul său, vorbește de timp și de spațiu înțelese într-un sens absolut. Conceptul de timp este absolut, în sensul

că independent de evenimentele fizice, și universal, cu alte cuvinte la fel pentru toți observatorii fizici, oricare ar fi locația lor în univers și starea lor de mișcare. Odată cu Leibniz, asistăm la emergența unei viziuni relaționiste. Dacă, pentru Newton, universul întreg este plasat în spațiu (un fel de „container") care-l conține, respectiv în timp (înțeles ca ordine a succesiunii), pentru Leibniz, universul însuși este un container, iar timpul este succesiunea evenimentelor în universul material. Spațiul și timpul nu posedă o realitate fizică independentă: aparența proceselor materiale constituie spațiu și timp. Oamenii își formează noțiunea de spațiu prin observarea ordinii, a repetitivului manifestat prin entitățile fizice prezente în lume, respectiv noțiunea de timp prin observarea schimbărilor, a succesiunii evenimentelor în univers (timpul este relația „înainte-după" dintre evenimente). Odată cu viziunea relativistă inițiată de Einstein, timpul și spațiul devin dependente de sistemul de referință în care sunt măsurate (nu mai există un timp și un spațiu absolute, ci numai relative). Astfel, toate măsurătorile de intervale spațiale sau temporale sunt relative la sistemul de referință în interiorul căruia acestea sunt efectuate.[1]

De la fereastra unui vagon în mișcare, las o piatră să cadă pe terasament, fără să-i dau un impuls. Făcând abstracție de rezistența aerului, voi vedea piatra căzând în linie dreaptă. Un pieton, însă, care, de pe o potecă laterală, vede fapta mea urâtă, observă că piatra cade la pământ descriind o parabolă. Ne întrebăm: „locurile" pe care piatra le străbate se află în „realitate" pe o dreaptă sau o parabolă? Ce înseamnă aici mișcarea „în spațiu"?[2]

Ce propune Einstein este:

[...] să lăsăm cu totul la o parte expresia vagă de „spațiu", prin care, să recunoaștem sincer, nu putem să gândim nimic determinat; o vom înlocui prin „mișcare în raport cu un corp de referință, practic rigid". [...] Vom putea spune: piatra descrie în raport cu sistemul de referință legat de vagon o dreaptă, iar în raport cu cel legat de sol — o parabolă. Din acest exemplu, se vede clar că nu putem vorbi de traiectorie în sine, ci numai de traiectoria relativă la un sistem de referință.[3]

Astfel, prin această viziune nouă,

Einstein a distrus noțiunea de timp absolut: nu mai există noțiunea de sistem de referință preferat, în care timpul corect al duratei unor evenimente poate fi măsurat. [...] Einstein face existența timpului dependentă de existența evenimentelor măsurabile — timpul fizic este timpul ceasornicului.[4]

La rândul său, Minkovski va face un pas în plus, propunând abordarea simultană a conceptelor de spațiu și timp printr-un concept unic, spațiu-timp. Pentru Minkovski, orice eveniment desfășurat în spațiu-timp e descris prin coordonate de tipul (x, y, z, t).

Referințe:

[1] Weinert [2005], pp. 105-125; [2] Einstein [1996], p. 301; [3] *Ibidem*, pp. 301-302; [4] Weinert [2005], p. 160.

A se vedea și:

natură.

teologie Preocuparea teologiei e Dumnezeu, iar nu universul fizic. Prin urmare, ea presupune lecturarea teologică a realității, iar nu dezvoltarea reprezentărilor fenomenologice. În același timp, împărtășirea din realitatea pe care Dumnezeu o descoperă aduce o înnoită raportare la lume, o înnoită ființare în lume. Căutând să înțeleagă lumea prin „ochii lui Dumnezeu", creștinul tinde către veșnicie, trăind concretul lui aici și acum, însemnând spațiu și timp. Viața Bisericii este o viață care presupune ciclicitate (a anului liturgic) și liniaritate (parcurgerea timpului vieții noastre: trăim cu conștiința irevers-sibilității parcursului nostru, jalonat „pascal" de la naștere, de la venirea de la neființă la ființă, și până la moarte, la trecerea de la ființarea sub timp și spațiu la ființarea ca gest de veșnicie).

Încă dintru începuturi, teologia creștină s-a arătat interesată de măsurarea timpului, dar a făcut-o nu din interiorul demersului său, ci, pentru aceasta, a făcut apel la științe, din nevoia stringentă de a structura/împărți curgerea timpului prin măsuri care să îngăduie trăirea gestului de cult. Această măsurare nu este însă, un scop în sine, ci un instrument care să îngăduie trăirea teologică. Dacă gestul științelor este de a înțelege *ce este* spațiu-timpul sau cum se măsoară, gestul teologiei este de *a-l trăi în proximitatea haric*ă a lui Dumnezeu. Teologia abundă nu atât în reprezentări spațio-temporale, cât în mărturii de trăire creștină, care fac referire la trăirea timpului și a spațiului în această tensiune a împărtășirii din prezența dumnezeiască. Mai mult, timpul liturgic — este vorba despre cel trăit în sfânta liturghie — nu e timpul obișnuit (liturghia nu face parte din rândul lazu-

nică numită „a celor șapte laude"), ci un timp aparte. În măsura în care întreaga noastră viață tinde să devină „liturghia de după liturghie", ea poartă tensiunea deslușirii celor ce țin de veșnicie, de aici și de acum, prin trăirea liturghiei, tinde să transforme timpul „obișnuit" în timp haric, de prezență dumnezeiască. După cum subliniază teologic părintele Boris Bobrinskoy,

Biserica nu este aici numai pentru a întrupa prezența lui Dumnezeu în lume, ci și pentru a ne smulge unei dependențe excesive de timp și de spațiu, pentru a ne dărui încă de pe acum o pregustare a sărbătorii Împărăției[5].

Timpul sfintei liturghii recapitulează trecutul, prezentul și viitorul:

Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea în cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de-a doua și slăvită iarăși-venire[6],

spune preotul înainte de consacrarea euharistică a Darurilor, propunând o amintire"/anamneză privind ceea ce a fost, este și va fi. Timpul liturgic e timpul pregustării veșniciei, pe cât i se îngăduie omului aflat aici și acum. Există, practic, o dublă funcție a cultului liturgic:

[...] pe de o parte, să sfințească timpul și spațiul și toate condițiile, toate contingențele, toate legile vieții umane, să le curețe, să I le consacre lui Dumnezeu; pe de altă parte, să ne smulgă și să ne antreneze într-o mișcare ce lasă în urmă lumea; în fond, asta e comuniunea cu toți sfinții[7].

Măsura sfințeniei este trăirea unirii cu Dumnezeu de aici și de acum, este o pregustare a Împărăției veșnice:

Sufletul [...] își ia asupră-și a vorbi despre Lumina care-l luminează pe omul ce însetează a vedea Fața Celui Fără-de-început. Tainică este firea ei; și în ce chipuri s-o înfățișăm? Dincolo de simțuri, nevăzută — ea uneori se face văzută, iată, chiar cu acești ochi trupești. Lină și gingașă — ea trage către sine și inima, și mintea, astfel încât uiți pământul, răpindu-te în altă lume. Aceasta se întâmplă și în plină zi, și în întunericul nopții. Blândă — ea este, însă, mai puternică decât tot ceea ce ne înconjoară. Ea, curios, îmbrățișează omul din afară; însă, văzând-o, atenția se adâncește înlăuntrul omului, în inima încălzită de dragoste, dragoste uneori compătimitoare, alteori plină de mulțămită. Se întâmplă să nu mai simți materialitatea: nici pe cea proprie, nici pe cea a realității ce te înconjoară și însuți te vezi ca lumină. Fuge toată durerea, uitate rămân grijile pământului; îngrozirile sunt înghițite de o dulce pace. [...] Când Lumina [...] ne îmbărbătează din afară și pătrunde înlăuntrul sufletului nostru, atunci și noi devenim ca și în afara vremii.[8]

Referințe:

[5] Bobrinskoy [2000], p. 20; [6] *Liturghier* [2000], p. 162; [7] Bobrinskoy [2000], p. 21; [8] Sofronie [2005], pp. 237- 240.

A se vedea și:

har, îndumnezeire.

C10 **Evoluţionismul şi implicaţiile sale**

Principiile teoriei evoluţioniste

Numeroase confuzii apar în disputele cosmologice (şi nu numai) din cauza unei greşite semnificaţii date terminologiei. Astfel adesea creaţia este asociată creaţionismului, iar evoluţia evoluţionismului. Vom vedea că atât evoluţionismul cât şi creaţionismul (în sensul extrem al cuvântului) nu reprezintă decât nişte concepţii unilaterale, cu tentă ideologică, ce depăşesc atât ştiinţa propriu-zisă cât şi teologia. Creaţia este specifică teologiei, pe când evoluţia este unul din termenii reprezentativi pentru mentalitatea modernă, impus de gândirea ştiinţifică în diferite domenii. Acest concept a devenit cheia unei adevărate paradigme. Evoluţia s-a concretizat în ştiinţe precum: biologia, paleontologia, geologia, ecologia, genetica, embriologia, matematica, fizica. Pe baza acestui concept încetul cu încetul s-a elaborat o teorie evoluţionistă aplicabilă în diverse aspecte ale vieţii.

Teoria evoluţionistă se bazează pe nişte principii. În mare aceste principii pot fi rezumate la următoarele: lumea este inteligibilă, ea poate şi trebuie descrisă după exigenţele logicii formale ale matematicii; exigenţele ştiinţifice impun o autosuficienţă a legilor naturii în explicarea raţională. Ştiinţa nu trebuie să recunoască o intervenţie exterioară care să perturbe cursul natural al transformărilor şi schimburilor de energie; inteligibiliatatea lumii presupune universalitatea legilor naturale. Evenimentele trecute trebuie analizate în funcţie de legile stabilite azi şi verificate în experienţele prezente; universalitatea legilor naturii face ca fenomenul viului să nu ţină exclusiv de biologie, ci să fie integrat într-un fenomen natural cosmic (istoria omului e legată de istoria cosmosului); diversitatea formelor de viaţă nu este ireductibilă. Fiinţele vii trebuie studiate căutând o explicare generală. Acestea trebuie puse în continuitate unele cu altele şi continuitatea se face după o arborescenţă unde fiinţele se diferenţiază începând cu un strămoş comun, printr-o succesiune de transformări; fiinţa umană nu trebuie exclusă observaţiei şi explicaţiei ştiinţifice.

Teoria evoluţionistă bazată pe aceste principii nu se reduce la un fapt natural (precum dinamica elementelor naturale observată în univers). "Pe baza unor principii metaştiinţifice, teoria evoluţiei propune o interpretare a ansamblului faptelor. Interpretarea generală a faptelor naturii este dată prin înscrierea lor într-o istorie unde interacţionează factorii naturali care produc variaţiile şi permanenţele. Termenul de evoluţie înseamnă astfel o teorie, nu un fapt sau un ansamblu de fapte".[1]

Fondatorii teoriei evoluţioniste sunt Darwin şi Lamarck (prin introducerea conceptelor de varietate şi selecţie naturală). În anii 1930 o nouă teorie numită sintetică părea să acopere insuficienţele, ignoranţa şi greşelile elaborate de Darwin şi Lamarck. Se numeşte sintetică deoarece asociază explicarea transformistă cu cea a eredităţii (prin aportul geneticii-noua ştiinţă care începea să se impună). Este elaborată de Dobzhansky, Mayr, Simpson. Permanenţa şi transformarea fiinţelor vii se explică prin constanţa patrimoniului genetic transmis la reproducere şi prin

[1] Jean Michel Maldamé, *Evolution et creation*, Revue thomiste, nr.4, 1996, p. 578

mutaţiile aleatorii şi continue genetice datorate selecţiei naturale. O asemenea viziune părea definitivă, armonioasă, globalizantă. Astfel această teorie se acordă în anii 1970 cu teoria holistică.

O primă critică a acestei teorii vine din observarea unui nou comportament, chiar dacă nu există o explicaţie înscrisă în patrimoniul genetic. O altă critică vine din partea biologiei moleculare care a schimbat maniera de a vedea rolul genelor. Genomul nu mai e văzut ca un ansamblu stabilit supus schimbării prin mutaţii, ci genomul însuşi este o structură variabilă, dinamică. Genomul nu este constituit dintr-o succesiune secvenţială de gene limitate, ci este o reţea de interacţii multiple.

După publicarea *Originii speciilor* (1859) evoluţionismul se impune ca o teorie în multiple domenii. Ne interesează acum, în mod special, domeniul istoriei, al sociologiei, deoarece prin impunerea concepţiei evoluţioniste istoria umanităţii a fost înţeleasă ca fiind autonomă, societatea dispunând de un potenţial autoorganizator. Darwinismul social şi eugenismul sunt cunoscute (ele proclamă un progres al umanităţii dar strict orizontal, preocupându-se de socialşi politic). Progresul este înţeles ca o ameliorare a condiţiilor economice, sociale şi politice. În Anglia eugenismul a fost înfiinţat de Galton, Pearson, Penrose, Fisher, Haldane la sfârşitul secolului XIX. În S.U.A. aceste idei fac parte din programe sociale şi politice. Herbert Spencer (în Anglia), J.D. Rockfeller şi W.G. Summer în S.U.A. sunt promotoriiunei astfel de filosofii sociale şi politice.

Principiul selecţiei naturale favorizează dezvoltatea mentalităţii individualiste, a autonomiei. Inclusiv cercetările contemporane din genetică reduc identitatea omului la un complex de gene capabile să se autoreproducă. Dimensiunea eshatologică este eludată (sau imanentizată). Într-o astfel de concepţie se favorizează crearea unei mentalităţi în care se pierde sensul eshatologic al istoriei. Pentru a înţelege o astfel de concepţie e sugestiv pasajul lui Richard Dawkins din *La gene egoiste* : "Prin polimerizare la un moment dat, accidental se va forma o moleculă remarcabilă, pe care o vom numi replicatoare. Ea nu este nici cea mai mare moleculă, nici cea mai complexă, dar are extraordinara proprietate de a putea crea copii după ea însăşi...Aceste molecule sunt în voi şi în mine. Ele ne-au creat trupul şi sufletul şi conservarea lor este ultima raţiune a existenţei noastre".

Creaţia însă trebuie articulată cu eshatologia. Aceasta e posibil deoarec avem un unic Dumnezeu Creator şi Mântuitor. Un acelaşi Dumnezeu creează lumea, dar îi dă o orientare profund eshatologică, venind efectiv în lume, asumând-o şi dându-i un sens eshatologic. Articularea eshatologiei într-o teologie a creaţiei ne permite şi o înrădăcinare reală şi concretă în istorie, istoria nefiind separată de cosmos.

Evoluţionismul a depăşit graniţele unei teorii ştiinţifice, devenind o adevărată paradigmă ce integrează o viziune asupra lumii. Se poate vorbi de adevărate implicaţii religioase ale paradigmei evoluţioniste ce depăşesc orizontul unei revoluţii ştiinţifice sau culturale. În contemporaneitate asistăm la triumful evoluţionismului, la atotputernicia lui. Conjugat cu teoria relativităţii a lui Einstein şi cu pshianaliza lui Freud, evoluţionismul e integrat într-o megateorie. Civilizaţia apuseană a secolului XX a dezvoltat această megateorie, impunând-o la nivelul mentalităţii contemporane şi extinzând-o la scară planetară.

În 1959 la aniversarea unui centenar de la apariţia *Originii speciilor* a lui Darwin, savanţii au venit de pretutindeni din lume pentru a marca triumful zdrobitor al

evoluționismului. Julian Huxley, biologul și filosoful britanic, nepotul lui Thomas Henry Huxley (cel mai însemnat dintre primii apărători a lui Darwin) a evidențiat în discursul său esența mesajului religios al evoluționismului, a subliniat faptul că evoluționismul reprezintă de fapt o nouă religie.

Julian Huxley a fost inițiatorul unei religii naturaliste numite "umanism evoluționist", precum și secretarul general fondator al Organizației Științifice și Educative a Națiunilor Unite (UNESCO), el apărând ca unii dintre intelectualii cei mai influenți ai secolului XX. În discursul său la centenarul din 1959, el mărturisea: "Istoricii viitorului vor socoti probabil prezenta Săptămână Centenară ca rezumând o importantă perioadă critică din istoria acestui pământ al nostru-perioada când procesul de evoluție, în persoana omului iscoditor, a început a fi cu adevărat conștient de sine. Este unul dintre primele prilejuri publice când s-a recunoscut pe față că toate aspectele realității sunt supuse evoluției de la atomi și stele până la pești și flori, de la pești și flori până la societățile și valorile umane-pe scurt, că întreaga realitate este un unic proces de evoluție. În modul evoluționist de gândire nu mai este nevoie și nici loc pentru supranatural. Pământul nu a fost creat, ci a evoluat. Tot așa s-a întâmplat și cu animalele și plantele care îl locuiesc, inclusiv cu noi, oamenii-minte și suflet, creier și trup. La fel s-a întâmplat cu religia. Omul evoluționist nu mai poate scăpa de singurătate în brațele întruchipării unui tată divinizat pe care el însuși l-a creat, nici să mai fugă de responsabilitatea luării unor decizii adăpostindu-se sub umbrela Autorității Divine, nici să se eschiveze de la greaua sarcină de a da față cu problemele sale prezente și de la planificarea viitorului său, bizuindu-se pe voia unei pronii atotștiutoare dar de nepătruns. Viziunea evoluționistă ne dă putința să întrezărim, chiar dacă nedeplin, direcțiile noii religii despre care putem fi siguri că se va ivi, spre a sluji nevoilor erei viitoare".[2]

Acest text este sugestiv pentru a ne lămuri de orgoliul noii religii ce-l prezintă pe om ca supremul agent al istoriei, înlocuindu-se perspectiva biblică asupra lumii cu una ce implică o credință întemeiată pe naturalismul evoluționist. Philip Johnson în *Defeating Darwinism by Opening Minds* (lucrare publicată în 1997 la Illinois) arată că noua credință bazată pe evoluționism urma să devină temei nu doar al științei, ci și al guvernării, legii și moralei. Urma să fie filosofia religioasă a modernității.

Teoria evoluției devine astfel temeiul autonomiei creației față de Dumnezeu. "Tendința de a transfera transcendentul în interiorul imanentului demonstrează că teoria evoluției nu a reușit să descopere adevărata relație dintre Dumnezeu și creație, care își are unica ei soluție în existența lucrărilor sau a energiilor necreate. Datorită acestui fapt, se pornește mereu de la premisa falsă că lumea ar fi autonomă față de Dumnezeu, uitându-se de prezența Duhului în creație".[3]

---

[2] Serafim Rose, *Omul începutului și Cartea Facerii*, Ed. Sophia, București, p. 9.
[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Omul fără rădăcini*, Ed. Nemira, București, 2001, p. 58

Creaţionismul

La celălalt pol, contrară teoriei evoluţioniste avem mişcarea creaţionistă. La creaţioniştii stricţi avem două tipuri de atitudini: o respingere a discursului ştiinţific (dominantă în S.U.A. până în anii 1920 şi mai puţin întâlnită astăzi); creaţionismul ştiinţific care foloseşte ştiinţa pentru o demonstrare literală a adevărurilor Scripturii (influenţată de mediile neoprotestante în care s-a dezvoltat).

Sunt unii creaţionişti care susţin că lumea a fost făcută în şase zile, fiecare zi având 24 de ore. Unii spun că data creaţiei ar fi fost cu 4004 ani înainte de Hristos (conform arhiepiscopului James Usser-1581-1656), alţii pun această dată între 10-20 000 ani, potopul jucând un rol important pentru explicarea rocilor sedimentare şi a fosilelor. Alţi creaţionişti consideră că între primul verset şi cel de-al doilea din Genesa au trecut milioane sau chiar miliarde de ani. Este perioada din care pot data rocile sedimentare şi fosilele care au aparţinut unor forme de viaţă trecută. S-a răspândit rapid sub influenţa unei versiuni în engleză a Bibliei cu note marginale, publicată în 1909, reeditată în 1917.

Înainte de 1850 asistăm la o dezvoltare a teologiei naturii. Arhidiaconul William Paley în *Teologia naturală* din 1802 scrie: "Este evident că există un proiect al fiecărui lucru din natură. Fără îndoială inventatea şi crearea lucrurilor naturii depăşeşte orice calcul, arătând o armonie şi o frumuseţe admirabilă ce depăşeşte o capacitate exclusiv naturală".[4]

Apoi Thomas Reid, un filosof scoţian va fi cel care va înfiinţa aşa numitul realism scoţian. Pentru a răspunde scepticismului lui David Hume, Reid şi discipolii lui afirmă posibilitatea omului de a cunoaşte prin experienţe empirice rezultate care pot fi generalizate prin inducţie. Gândirea lui Reid este importată în S.U.A. în 1768 prin intermediul presbiterilor scoţieni. Această gândire va deveni fundamentul şcolii teologice înfiinţate de Charles Hodge la Princeton. Sunt recunoscute trei surse ale cunoaşterii: raţiunea (stabileşte legăturile între idei), natura (furnizează datele), Revelaţia Scripturilor (oferă o cunoaştere incontestabilă). Teologii americani caută astfel să practice o teologie ştiinţifică.

În S.U.A. teoria catastrofică (conform căreia rocile sedimentare şi fosilele sunt rezultate în urma potopului) a fost dezvoltată de Georges Cuvier, care a propus-o şi în Europa în 1825. Dar în acea epocă apare şi teoria geologului scoţian Charles Lyell care afirmă că o eră geologică din trecut nu diferă faţă de cele care se pot observa azi. Savantul scoţian publică în 1830 primul său volum *Principiile geologiei* , pe care Darwin îl va avea în călătoria sa la bordul vasului *Beagle*.

Dacă până în 1850 era un acord între ştiinţă şi religie, în S.U.A., mai ales după războiul de secesiune (1861-1865) conflictul s-a accentuat. Unul dintre cele mai profunde motive îl constituie profesionalizarea universităţilor. Sub influenţa universităţilor germane, se trece şi în S.U.A. la un sistem de diplome necunoscut până atunci (licenţe şi doctorate în filosofie). Numărul de diplome va creşte de la 198 în 1871 la 5568 în 1900. Aceşti absolvenţi vor deveni un corp în sine, cu o libertate de expresie separată de cea a autorităţii religioase.

În anii 1920 mişcarea antievoluţionistă ia o amploare deosebită. Apar legi federale prin care este interzisă predarea evoluţionismului în şcoli. În 1920 apare noţiunea de

[4] Jacques Arnould, *Les creationnistes*, Ed. Cerf, Paris, 1996, p. 25

"fundamentalism" ce va fi dezvoltată de un curent teologic ce ţine la interpretarea literală a Scripturilor.

În 1925 are loc primul proces al maimuţelor pentru testarea legilor antievoluţioniste. Între 1981-1982 are loc al doilea proces al maimuţelor al reverendului William Mc Lean împotriva Arkansas Board of Education pentru a se obţine egalitatea predării evoluţionismului şi creaţionismului. Alte manifestări exagerate al disputelor dintre evoluţionişti şi creaţionişti nu arată decât faptul că ele sunt reprezentări extreme şi unilaterale, marcate de aspecte ideologice.

Ştiinţa pentru a fi credibilă şi pentru a putea intra într-un dialog fructuos cu teologia trebuie să se debaraseze de orice ideologie. Arătând tenta ideologică a creaţionismului, Arnould arată că "...problema nu constă în faptul că există un Institut de creaţionism ştiinţific, ci mai ales în maniera în care cercetătorii strict creaţionişti se depărtează de la practica normală a ştiinţei. Aceasta nu înseamnă neapărat un serviciu adus de ştiinţă religiei, deoarece ştiinţa contemporană trebuie ferită de orice ideologie, filosofie sau metafizică subadiacentă. În caz contrar se va împiedeca un dialog real şi fructuos. Ghetoul n-a favorizat niciodată munca ştiinţifică". [5]

Din perspectivă ortodoxă cosmologia teonomă depăşeşte unilateralitatea specifică atât evoluţionismului cât şi creaţionismului. "Cosmologia teonomă se distanţează atât de creaţionism, cât şi de evoluţionism. Nu poate accepta nici creaţionismul, care consideră că lumea a fost perfectă din momentul creării ei, intrând în conflict cu evoluţionismul, şi nici evoluţionismul nu-l acceptă, fiindcă acesta consideră că lumea se dezvoltă prin ea însăşi, fără legătură cu Dumnezeu. Cosmologia teonomă depăşeşte aceste două tendinţe prin concepţia despre procesul de creaţie continuă, care îşi are obârşia în creaţia de la început, prin care Dumnezeu a scos lumea din neant, şi se încununează cu creaţia finală, când totul se transformă în Hristos, ca Logos Creator şi Mântuitor, într-un cer nou şi pământ nou. Această creaţie continuă este posibilă doar în măsura în care Creatorul păstrează o legătură internă cu universul prin energiile Sale necreate şi aduce lucrurile la existenţă prin raţiunile lor interne la timpul potrivit, după înţelepciunea Sa". [6]

[5] Ibidem, p. 116.
[6] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitae*, p. 186

Critica evoluţionismului

Progresele ştiinţifice din deceniile şapte şi opt ale secolului XX au început să ridice numeroase obiecţii atotputernicei ideologii evoluţioniste prezentate ca unica teorie ştiinţifică legitimă. Prin rezultatele geneticii moleculare, ale embriologiei şi ale altor ştiinţe biologice, evoluţionismul era pus în dificultate. Au apărut cărţi ştiinţifice ce criticau teoria lui Darwin, printre care amintim *Implicaţiile evoluţiei* (1961) de G. A. Kerkut, profesor de fiziologie şi biochimie la Unversitatea Southampton în Anglia, şi *Evoluţia organismelor vii* (1973) de Pierre Grassé, unul din marii biologi contemporani, fostul preşedinte al Academiei Franceze de Ştiinţe.

Pierre Grassé îşi încheia cartea cu următoarele cuvinte: "Prin uzul şi abuzul unor postulate ascunse, al unor îndrăzneţe şi adesea neîntemeiate extrapolări, s-a creat o seudo-ştiinţă. Ea prinde rădăcini în chiar miezul biologiei, făcând să rătăcească numeroşi biochimişti şi biologi, ce cred în mod sincer că acurateţea conceptelor fundamentale a fost demonstrată, ceea ce este departe de realitate".[1]

Pe la sfârşitul anilor 1980 o importantă fisură apare în eşafodajul evoluţionist. Renumiţii paleontologi Niles Eldredge şi Stephen Jay Gould şi-au publicat noua teorie evoluţionistă a echilibrului punctual, care demasca lipsa formelor de tranziţie în arhiva fosilelor. Apoi tot în acei ani în geologie e reabilitată teoria catastrofelor. Darwinismul susţinea formarea uniformă a straturilor geologice, pe când teoria catastrofelor ce prindea teren din ce în ce mai mult în lumea academică spuneau că toate straturile s-au format prin inundaţii şi alte catastrofe similare.

În ultimii ani Philip Johnson a devenit unul dintre principalii critici ai darwinismului. Johnson a predat dreptul 30 de ani la Universitatea Berkeley din California, fiind specialist în analizarea logicii argumentelor. Citind lucrările apologetice ale darwinismului a sesizat magia discursurilor din aceste lucrări, bazate nu atât pe argumente ştiinţifice, ci pe butade retorice, însoţite de amănunte de specialitate pentru impresionarea marelui public, necunoscător al detaliilor ce ţin de ştiinţele biologice. În 1991, Johnson a tipărit cartea *Darwin sub acuzaţie*, caracterizată de o luciditate a gândirii concretizată printr-o argumentaţie temeinică, în contrast cu discursul retoric şi alambicat al darwiniştilor.

Profesorul Johnson mărturisea: "În loc să se ia în serios problemele intelectuale şi să le riposteze, ei răspundeau de obicei prin tot felul de divagaţii şi un limbaj imprecis, ceea ce făcea cu neputinţă discutarea obiecţiilor reale faţă de darwinism. Este exact felul în care vorbesc oamenii ce încearcă cu tot dinadinsul să nu înţeleagă un lucru".[2]

Lucrarea lui Johnson a încurajat şi pe alţi savanţi să publice lucrări ce evidenţiază dificultăţile evoluţionismului. În 1996 biochimistul Michael Behe în cartea *Cutia neagră a lui Darwin* arată că recentele descoperiri din biochimie nu se împacă cu darwinismul. Fără să facă parte din mişcarea creaţionistă ştiinţifică, el vorbeşte de proiectarea mecanismelor biochimice interdependente, ceea ce exclude o evoluţie autonomă a acestor procese.

În 1997 cartea *Nu întâmplător!* A biofizicianului Lee Spetner a dat o altă lovitură darwnismului. El s-a ocupat 30 de ani cu mutaţiile genetice, arătând că acestea

[1] Serafim Rose, *Omul începutului şi Cartea Facerii*, Ed. Sophia, Bucureşti, p. 16.
[2] Ibidem, p. 22

niciodată nu vor duce la schimbările transformiste interspecii pretinse de evoluționiști, evidențiind totodată limitele variațiilor genetice în cadrul aceleiași specii. În 1998 publicarea cărții *Deducerea existenței unui plan* a profesorului de matematică și filosofie William Dembski, convertit la ortodoxie aduce o argumentație solidă (bazată pe legile probabilităților matematice) care demonstrează că ordinea și complexitatea lumii nu pot fi justificate prin cauze naturale.

Cu toate că evoluționismul este prezentat exclusiv ca încununare a eforturilor științifice de a descifra tainele lumii, este în mod fundamental o filosofie atee ce pretinde un act de credință aprioric, un angajament efectiv față de ideologia materialistă ce vrea să-L alunge pe Dumnezeu din orice teorie a originii și sensului cosmosului. Dacă natura e singura realitate care există, ea poate și trebuie să-și justifice într-o manieră exhaustivă existența și mai mult să fie capabilă de a-și săvârși propria complexitate și diversitate din univers.

Pentru impunerea evoluționismului nu atât dovezile științifice sunt necesare, ci imperativul excluderii lui Dumnezeu din existența noastră, pentru a legitima unica formulă acceptabilă de explicare a lumii: materialismul absolut. În acest sens e grăitoare afirmația geneticianului Richard Lewontin consemnată în studiul *Billiions and Billions of Demons* publicat în 1997: "Noi ținem partea științei în ciuda absurdității evidente a unora dintre explicațiile ei, în ciuda eșecului său de a împlini multe din extravagantele sale făgăduințe de viață și sănătate, în ciuda tolerării de către comunitatea științifică a unor povești inconsistente luate ca atare, fiindcă ne-am luat un angajament prioritar, un angajament față de materialism. Nu metodele și instituțiile științifice ne constrâng să acceptăm explicația materialistă a lumii fenomenale, ci, dimpotrivă, aderența noastră aprioricâ la cauzalitatea materialistă ne obligă să creăm un aparat de investigare și un set de concepte ce produc explicații materialiste, indiferent cât de potrivnice intuiției, indiferent cât de mistificatoare pentru cei neinițiați. Mai mult, materialismul este absolut, căci nu putem să acceptăm ca un Picior Divin să ni se pună în prag".[3]

Abordarea problematicii ce ține de începutul lumii noastre nu ține atât de știință, oricât de performantă ar fi aceasta, ci de Revelația dumnezeiască. Adevărata cunoaștere a acestui subiect e dată de continuitatea duhului Sfinților Părinți transmisă acelora care s-au ostenit duhovnicește pentru a-și asuma prin vedere duhovnicească ceea ce Moise a primit prin descoperire dumnezeiască, și ceea ce Sfinții Părinți au interpretat în lumina Duhului adevărului. Problema începutului lumii depășește premisa științifică ce pretinde o uniformitate a proceselor și a legilor fizice. Din perspectiva duhovnicească a Sfinților Părinți evenimentele petrecute dinaintea căderii în păcat s-au desfășurat după o altă logică decât cea cu care operăm după cădere.

Din păcate, astăzi, cu toate că s-au făcut eforturi serioase din partea științei de a se depăși o concepție simplistă și autosuficientă care să proclame triumful exclusiv al rațiunii autonome, mai sunt tendințe captive orgoliului luciferic ce vor să cuprindă integral taina existenței creației, printr-o cunoaștere ce-L exclude pe Dumnezeu.

Afirmația prin care se arată că taina începutului nu poate fi cuprinsă deoarece acea lume a începutului funcționa după niște legi inobservabile de logica discursivă,

[3] Ibidem, p. 42

lezează major orgoliul savanţilor care sunt siguri de infailibilitatea metodelor lor de explicare a cauzei şi a finalităţii lumii. Din acest punct de vedere, evoluţionismul rămâne o teorie fără semnificaţie, la care s-ar putea renunţa uşor, dacă s-ar găsi o teorie alternativă prin care să se ofere o explicare autonomă a apariţiei lumii. Dar se ţine atât de mult la această teorie (cu toate insuficienţele ei) tocmai pentru că este expresia cea mai clară în plan ştiinţific a acelora care vor să înţeleagă lumea, fără Dumnezeu.

C12 Mărturisirea şi valoarea sa apologetică. Relevanţa mărturisirii în lumea contemporană

Nihilismul şi relativismul-peceţi ale gnosticismului contemporan care erodează conştiinţa eclesială a Adevărului

În anul 1882, Nietzche publica lucrarea „*Ştiinţa voioasă*" în care proclama moratea lui Dumnezeu. De fapt în paginile sale, Nietzche constată profetic o realitate şi anume eşecul metafizicii occidentale pentru care Dumnezeu era redus la o idee abstractă, o plăsmuire a minţii. Însă nihilismul lui Nietzche nu este un demers sistematic de înlăturare a lui Dumnezeu prin argumente raţionale, ci este o negare a Dumnezeului identificat cu un idol mental şi construit de raţionalismul ultimelor veacuri.

De fapt, Nietzche afirmă o ucidere a Dumnezeului Celui viu, constatând trăirea lui Dumnezeu ca absenţă. Unii au redus strigătul lui Nietzche la nebunia blasfematorie a unui ateu, însă filosoful german a confirmat ceea ce s-a întâmplat în interiorul unei metafizici care se pretindea creştină, însă L-a redus pe Dumnezeul istoriei şi al vieţii, la un concept manipulat într-o sumedenie de raţionamente.

Abdicarea de la valorile credinţei trăite în experienţa eclesială, precum şi legitimarea sau validarea Advărului împărtăşit în viaţa Bisericii reprezintă acte de infidelitate faţă de identitatea creştină care a configurat cultura europeană.

Nihilismul actual nu se constituie doar într-o doctrină de tip filosofic, ci se materializează într-o ideologie care se infiltrează în toate domeniile vieţii, generând un mod de a fi. Contestarea Adevărului absolut, relativizarea tuturor reperelor şi a valorilor, inclusiv a acelora care se revendică din credinţa în Adevărul absolut al existenţei personale şi istorice, determină un mod de viaţă. Încrederea în doar ceea ce este văzut, idolatrizarea faptelor, cultul pentru eficienţa construirii unui sistem care confiscă şi deturnează sensul autentic al vieţii reprezintă reflexe ale ideologiei marcate de nihilism.

Indiferenţa faţă de Adevărul absolut sau concentrarea insistentă pe detalii fiziciste din partea unei ştiinţe influenţate de ideologia materialistă exprimă un orgoliu de tip luciferic.

Ideologia nihilistă manifestă în societatea contemporană a întărit un spirit al nihilismului prin care se cristalizează anumite atitudini. Acestea exprimă trufie, critică nonconstructivă, egoism, nerăbdare, revoltă, blasfemie. Este o atitudine de nemulţumire prin care este confiscată seninătatea şi bucuria vieţii. Pierderea motivaţiei pentru valori de referinţă, pentru idealuri absolute indică risipirea în cele neînsemnate şi mărunte ale existenţei. Spiritul nihilismlui exprimă faptul că ceea ce gravizează în jurul lui Dumnezeu, trebuie să se mişte în jurul nimicului.

Programul de esenţă nihilistă nu se propagă doar negativist sau doar cultivând indiferenţa şi preeminenţa nimicului şi insignifiantului, ci şi pozitiv prin amăgirea construirii unui rai pământesc. Prin această utopie, fericirea generală este văzută exclusiv în duh lumesc, de dobândire a unei prosperităţi materiale şi a unei păci cu nume mincinos. Noul pământ propovăduit de umanismul îndreptat împotriva lui Hristos, Dumnezeu-Omul este o amăgire necruţătoare.

Libertatea redusă la libertinaj, la manifestarea voinţei proprii căzute şi afectate de păcat este detaşată de orientarea întru Adevăr. Autentica libertate presupune împărtăşirea Adevărului lumii şi a vieţii. Mântuitorul spune: „*Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa*" (Ioan

14, 16) şi de asemenea „*Veţi cunoaşte adevărul şi adevărul vă va face liberi*" (Ioan 8, 32). Doar cunoaşterea şi sălăşluirea întru Adevăr spulberă amăgirile oferite de falsa libertate înţeleasă şi trăită ca autonomie în raport cu Dumnezeul Cel viu. Conştiinţa lumii contemporane influenţată de nihilism, secularism şi consumerism este una descentrată din relaţia cu Adevărul. În contextul relativismului actual realitatea Adevărului absolut pare caducă şi inoportună. Căutarea şi orientarea înspre Adevăr, care presupune efort existenţial şi consecvenţă, este incomodă pentru opinia publică anesteziată cu diverse surogate ideologice. În constextul ideologic contemporan sunt amestecate diferite tendinţe ideologice care cultivă comoditatea sufletească şi materială ocultând problema Adevărului absolut.

Nihilismul ca ideologie semnificativă care structurează mentalitatea contemporană presupune o înstrăinare de Adevăr şi o cultivare a erorii şi impusturii, printr-o viclenie diabolică, astfel încât minciuna să pară adevăr, iar impostura să fie prezentată ca autenticitate. Nihilismul a pătruns atât de mult în minţile şi inimile oamenilor recenţi, încât realativismul a erodat şi adevărurile temeinice care au structurat un mod de existenţă trăit ca certitudine existenţială de-a lungul mai multor generaţii.

Adevărul descoperit ca revelaţie împlinită în Iisus Hristos şi împărtăşit în viaţa Bisericii ne fereşte de idolatria conceptelor şi a ideologiilor, ne arată că acest Adevăr presupune Viaţa care nu poate fi epuizată prin concepte şi tipare ideologice. Libertatea trăită prin experienţa Adevărului Hristos este cea care se dezvăluie în puterea de viaţă a credinţei asumată eclesial. Hristos rămâne un scandal pentru mintea încrezătoare în propriile raţionamente şi devine eveniment de viaţă pentru cel care se deschide credinţei.

Hristos Domnul este Adevărul. El îi spune lui Pilat: „*Eu spre aceasta M-am născut şi pentru aceasta am venit în lume, ca să dau mărturie pentru adevăr*" (Ioan 18, 37). Însă acest Adevăr este Persoană, este Fiul lui Dumnezeu Cel viu care descoperă taina Persoanelor şi a comuniunii Sfintei Treimi. Pentru mentalitatea încrezătoare în puterea raţiunii dialectice care stabileşte adevărul prin criterii obiective, asocierea adevărului cu persoana reprezintă o piatră de poticneală.

Relativismul axiologic este asociat cu relativismul epistemologic care fundamentează teoria adevărului nemanifest. Practic această perspectivă este în directă opoziţie cu realitatea esenţială a creştinsimului: Întruparea Fiului lui Dumnezeu, prin care Hristos Domnul, Dumnezeu şi Om ni se descoperă ca Adevăr absolut, al fiecăruia dintre noi şi al întregii lumi. Gnosticismul lumii contemporane în continuitate de duh cu gnosticismul combătut cu fermitate de Sfinţii Părinţi ai Bisericii, fundamentează o cunoaştere dezîntrupată, bazată pe abstracţii detaşate de viaţă şi prezentate sofisticat, într-o manieră excesiv tehnicizată.

Această perspectivă favorizează realizarea unor clişee ideologice, a unor lozinci propagandistice în cadrul a tot felul de umanisme emancipate faţă de Tradiţia religioasă. Unele tendinţe umaniste actuale îşi declară făţiş opţiunea pentru ateism, altele cultivă un relativism care maschează abdicarea de la revendicarea unui Adevăr al vieţii. Chiar şi atunci când este invocată o dragoste pentru adevăr, o căutare a acestuia, se arată că aceasta nu poate fi împlinită niciodată. Legitimarea unei curiozităţi intelectuale disociată de căutarea adevărului ultim al realităţii cercetate este o deturnare de la adevăr.

În acest sens, Părintele Serafim Rose menţionează: „*Umanistul sofisticat poate fi extrem de elocvent în descrierea acestui prim principiu novator al erudiţiei şi cercetării ştiinţifice fiind o acceptare a naturii „provizorii" a oricărei cunoaşteri, o reflectare a*

minții omenești totdeauna curioase și niciodată satisfăcute sau o parte a procesului misterios de „evoluție" și „progres"; însă semnificația acestei atitudini este limpede. E ultima încercare a necredinciosului de a ascunde lepădarea de adevăr în spatele unui nor de retorică nobilă și, indiscutabil, e în același timp exaltarea unei curiozități meschine în raport cu locul ocupat odinioară de dragostea autentică față de adevăr. Acum este cât se poate de adevărat să afirmăm că, întocmai ca analoaga sa, pofta trupească, curiozitatea nu se sfârșește niciodată și nu e nicicând satisfăcută; însă omul a fost creat pentru ceva mai mult decât atât. A fost creat să se înalțe, deasupra curiozității și poftei trupești, către dragoste și prin dragoste să dobândească adevărul. Acesta este un adevăr elementar al naturii umane, care cere, probabil, o anumită simplitate pentru a putea fi înțeles. Superficialitatea intelectuală a umanismului contemporan e tot atât de departe de o atare simplitate, pe cât de departe de adevăr".[1]

Libertatea păcatului este una mincinoasă, amăgitoare. Ea este înșelătoare, generând numeroase himere. A păcătui înseamnă practic a falsifica ceva în ordinea profundă a creației. Libertatea trăită ca voie proprie exersată prin logica păcatului înseamnă o existență mincinoasă și falsificatoare. Diavolul este mincinos și tatăl propriei sale minciuni prin care îi ademenește și pe oameni.

Mântuitorul Hristos arată că El nu poate fi primit în duh de viclenie și de minciună. Domnul Hristos se adresează cărturarilor, spunându-le: *„De ce nu înțelegeți vorbirea Mea? Fiindcă nu puteți să dați ascultare cuvântului Meu. Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii"* (Ioan 8, 43-44).

Ideologiile contemporane constituie o reală fabrică de himere și de iluzii. În acest context este revendicată și invocată libertatea. Însă este libertatea trăită ca iluzie. Adevărata libertate reprezintă o vocație care ține de demnitatea umană, un dar dumnezeiesc prin care omul este o făptură specială. Această vocație se cere asumată permanent și folosită adecvat.

Cultivarea discernământului duhovnicesc în contextul ideologic al societății contemporane

Ideologizarea experienței religioase favorizează realizarea unor surogate în materie de viață religioasă. Ideologizarea, substituind viața, oferă spectacolul trist și gregar deopotrivă al unor simulacre de existență. Descreștinarea contemporană este rezultanta unor ideologii care tind să diminueze esența vieții trăită în fidelitatea față de Adevărul Evangheliei. Viața autentică se trăiește în lumina Adevărului, evitând multiplele amăgiri și fantasme oferite din plin de mentalitatea actuală. Descreștinarea lumii contemporane nu este contorizată în mod semnificativ prin atitudini combatante și agresive la adresa creștinismului, cât mai ales prin modul de a fi rezultat prin simularea vieții.

Simularea vieții ocultează adevărul ei, generând o tipologie umană care are în centrul ei amăgirea și exterioritatea. Filosoful Michel Henry descrie sugestiv realitatea acestor oameni care s-au abătut de la Adevărul Vieții, arătând că numai Dumnezeul Cel Viu ca Adevăr al lumii poate să salveze lumea de la orice fel de iluzii și amăgiri.

---

[1] Serafim Rose, *Nihilismul. Revelația dumnezeiască în inima omului*, Ed. Anastasia, București, 1997, p. 61-62.

„Oamenii înjosiţi, umiliţi, dispreţuiţi şi dispreţuindu-se ei înşişi; dresaţi încă din şcoală să se dispreţuiască, să se socotească drept nimic-particule şi molecule...Oamenii reduşi la simulacre, la idoli care nu simt nimic...Oamenii înlocuiţi de abstracţiuni, de entităţi economice, de profituri şi de bani. Oamenii trataţi matematic, informatic, statistic, număraţi ca nişte animale şi contând mai puţin decât ele...Oamenii abătuţi de la Adevărul Vieţii, aruncându-se pe toate amăgirile, pe toate minunile în care această viaţă e negată, batjocorită, maimuţărită, simulată-absentă...Oamenii buimăciţi, dedicaţi spectrelor, spectacolelor care expun pretutindeni propria lor goliciune şi decadenţă...Nu orice dumnezeu ne mai poate salva astăzi-atunci când pretutindeni asupra lumii se întinde umbra morţii-, ci Cel care e Viu".[2]

Descreştinarea societăţii contemporane nu poate fi legitimată prin efortul de a estompa clericalismul exagerat sau accentele fundamentaliste ale unor anumite comportamente religioase considerate ireconciliabile cu exigenţele societăţii deschise şi democratice. Triumfalismul bigot este o expresie a ideologizării religiei, nefiind caracteristic pentru expereinţa religioasă propriu-zisă. Creştinismul ca mod de viaţă asumat impune o onestitate validată prin fapte. Mărturisirea de credinţă asumată în ceea ce priveşte realităţile de referinţă (Dumnezeu, Biserică, mântuire, etc.) necesită o consecvenţă cu un mod de viaţă corespunzător credinţei mărturisite, exersat la modul concret şi cotidian, inclusiv în lucrurile mici.

Recuperarea şi valorificarea onestităţii constituie o minimă exigenţă a identităţii creştine pretinse şi afişate adesea într-un mod abuziv. În aceste condiţii se poate depăşi o poziţie ideologică prin care orice recurs la valori transcendente este considerat ca fiind retrograd. Contestarea identităţii creştine ca reper al Europei derivă dintr-o ideologie care accentuează doar funcţionalitatea pragmatică a unor mecanisme menite să asigure prosperitatea materială. Astfel descreştinarea societăţii apare prin omitere, nu neapărat prin concepţii militante anticreştine.

Evitarea condiţiei creştine în spaţiul european poate determina ocultarea fenomenului religios prin înlocuirea experienţei religioase autentice cu surogate religioase sincretice şi difuze, supuse diverselor tendinţe ideologizante.

Postmodernismul nu presupune doar o ideologizare a trăirii religioase, ci şi a culturii. Cultura actuală riscă să capituleze în faţa diverselor tendinţe ideologice, omul de cultură devenind în acest fel o victimă a clişeelor ideologice. Mentalitatea de consum corelativă cu revoluţia informatică favorizează înţelegerea culturii ca o acumulare cât mai impresionantă de informaţii. Lumea de astăzi este însetată de tot mai multă informaţie, iar omul de cultură trebuie să fie prin excelenţă purtătorul unei vaste cantităţi de informaţie tehnicizată, comodă prin absenţa implicaţiilor existenţiale şi uşor manipulabilă prin caracterul ei ermetic.

Pentru recuperarea unei consistenţe în plan ontologic, cultura contemporană nu ar trebui să se lase subjugată exclusiv de informaţie. O informaţie care nu este dublată de discernământ riscă să rămână sterilă în planul existenţei. Angajarea omului de cultură într-un efort pentru dobândirea şi exersarea discernământului asumat ca act de cultură ar fi reprezentativă pentru depăşirea unei înţelegeri consumiste şi superficiale a culturii. Discernământul este o facultate care nu poate fi redusă la raţiunea instrumentală, cultivând darurile specifice fiecărei persoane.

---

[2] Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 365-366.

Prioritatea discernământului în faţa informaţiei nu înseamnă o legitimare a ignoranţei, o încurajare a superficialităţii şi a mediocrităţii în cercetarea culturală. De asemenea discernământul ca virtute referenţială a omului de cultură nu implică o lipsă de rigoare sau de acrivie ştiinţifică. Însă, discernământul este un reper care orientează înspre ceea ce este esenţial, cultivând o remarcabilă luciditate în planul ierarhiilor valorilor. Aceste valori nu pot fi cuantificate prin criterii sau performanţe academice, ci sunt validate în actele nemijlocite ale vieţii. Discernământul este un atuu al înţelepciunii care îl poate feri pe omul de cultură de amăgirea că el a înţeles regulile jocului, rămânând totuşi exterior jocului. Iar miza jocului poate fi viaţa însăşi. A te osteni pentru a dobândi şi a cultiva discernământul ca valoare a înţelepciunii cuviincioase înseamnă a înainta în sensurile adânci ale existenţei, a depăşi orice ideologie care propune şi impune surogate de viaţă.

Intuirea adevăratei valori a discernământului duhovnicesc permite înţelegerea culturii nu doar ca un simplu exerciţiu motivat de speculaţii intelectualiste. Discernământul duhovnicesc indică faptul că o cultură autentică generează şi un mod de viaţă care nu poate ocoli ceea ce este esenţial pentru viaţa omului. Totodată prin discernământ duhovnicesc se recunoaşte puterea unui alt tip de cunoaştere, luminate de har şi care este mai presus de ceea ce înseamnă cunoaşterea discursivă. Această cunoaştere trăită ca vedere duhovnicească discerne între cele dumnezeieşti şi cele omeneşti.

C13 Identitate mărturisitoare şi exemple de mărturisitori contemporani

Valorificarea dimensiunii profetice în mărturisirea eclesială din lumea contemporană

Articularea Bisericii la nevoile concrete ale societăţii actuale şi angajarea consecventă a creştinului în problematica extrem de complexă a lumii contemporane nu înseamnă renunţarea la exigenţele profetice ale vieţii duhovniceşti şi eclesiale. Imaginea unei Biserici secularizate îi acomodează inclusiv pe creştini cu concepţiile veacului acestuia,dându-le sentimentul aparent că depăşesc anumite poziţii anacronice. Dar o Biserică aservită duhului lumii acesteia nu mai poate fi de ajutor real pentru oameni. În misiunea socială a Bisericii trebuie conştientizată adevărata vocaţie a Bisericii care depăşeşte eshatologic realitatea imediată, fără ca aceasta să fie evitată, ci implicată de eshatologia eclesială.

O Biserică secularizată, acomodată la duhul veacului acestuia, chiar dacă în aparenţă pare să fie performantă din punctul de vedere al exigenţelor unei societăţi pragmatice va înregistra, în cele din urmă un serios eşec existenţial. Ierarhul Vlachos este elocvent în acest sens: „Există astăzi o tendinţă generală de a privi Biserica secularizată ca fiind cea mai folositoare nevoilor sociale contemporane. Aş putea adăuga şi faptul că avem tendinţa tot mai pronunţată de a adapta propovăduirea şi învăţătura Bisericii acestor nevoi sociale, mai ales nevoilor unei societăţi ce funcţionează în chip antropocentric, din teama de a nu fi respinşi...O Biserică ce răstigneşte în loc să se lase răstignită, care trăieşte slava lumească în locul slavei Crucii, o Biserică care cedează celor trei ispitiri ale lui Hristos în pustie, în loc să le depăşească, este o Biserică secularizată. Ea este sortită să ajute o societate căzută să rămână în starea ei căzută, răspândind dezamăgire şi deznădejde în rândul tuturor celor ce încearcă să afle ceva mai adânc şi esenţial".

O teologie secularizată ce a abdicat de la vocaţia ei profetică, contribuind implicit la atenuarea caracterului profetic al Bisericii, va face ca dimensiunea profetică a omului să fie pervertită. Civilizaţia contemporană este rodul unei eshatologii istoricizate. Iluzionat de dobândirea unei eliberări imediate, omul contemporan va dezvolta o ştiinţă şi o tehnică uluitoare, prin care el credea că o să obţină râvnita libertate. Dar, dimpotrivă, el a devenit mai aservit grijilor lumeşti (pretenţiile din ce în ce mai rafinate şi mai exigente ale consumatorului contemporan sporesc nevoile), mai dezorientat, mai sărăcit lăuntric. Sperând în veşnicia unei fericiri absolute, aici pe pământ, omul contemporan va deveni captivul propriilor himere.

În aceste condiţii ale renunţării la valorificarea adevăratului dar profetic primit de la Dumnezeu, asistăm la o escaladare a pseudoprofetismului concretizat prin diferite manifestări. "Realitatea tristă şi ironică este că după ce a negat şi lepădat darul profeţiei care-i fusese dat de Dumnezeu în vederea unei cunoaşteri adevărate şi a unei adevărate libertăţi, omul s-a încurcat în tot felul de false profeţii-dintre care cea dintâi este tocmai credinţa în cunoaşterea obiectivă şi în capacitatea lui de a transforma şi a salva lumea. Rareori lumea a fost atât de saturată ca astăzi de ideologii care promit rezolvarea tuturor problemelor; rareori au fost atâtea soteriologii aşa-zise capabile să vindece-ştiinţific şi obiectiv-toate relele. Într-adevăr, epoca noastră este cea a impostorii profetice, a pseudo-profeţiei, a pseudo-ştiinţei, a pseudo-religiei. Cu cât eşecul pseudo-profeţiei raţionale şi ştiinţifice devine evident, cu atât se intensifică lupta pentru o pseudo-profeţie iraţională,

pseudo-religioasă, al cărei semn neîndoielnic este repartiția-în sânul societății noastre raționale și tehnologice-a unor fenomene ca astrologia, magia, esoterismul, precum și a intereselor oculte de tot felul, toate acestea dovedind simplu că profeția, fiind firească la om, rezidă în el de o manieră indestructibilă și că atunci când ea este ocultată în esența ei pozitivă dată de Dumnezeu, reapare inevitabil sub forma unor obsesii degradate, întunecoase și demoniace".[1]

A trăi în mod autentic creștinismul înseamnă a fi în opoziție cu duhul lumii acesteia, fără a accepta nici cel mai mic compromis, denunțând păcatul și trăind pocăința. Numai în acest fel îl putem urma cu adevărat pe Hristos, devenind lumina lumii și sarea pământului. Orice compromis cu duhul veacului acestuia va diminua puterea credinței, va eclipsa lumina trăirii duhovnicești. Arderea duhovnicească ce e consumată în dorul după Dumnezeu, trăită cu conștiința profetică permite anticiparea eshatonului în istorie.

În contextul ideologic actual marcat de o puternică erodare a valorilor consacrate, de o invazie a non-valorilor cultivate cu obstinență în mod special printr-o mediatizare excesibă, manifestarea conștiinței eclesiale ortodoxe este de maximă relevanță. Mărturia bogăției de viață existentă în tradiția ortodoxă poate oferi cu generozitate un orizont de speranță, de întărire a credinței și de încurajare a faptelor evlaviei. Chiar dacă se încearcă cultivarea unui sentiment de jenă sau de rușine față de ceea ce înseamnă evlavia poporului drept credincios, este esențială asumarea și mărturisirea cu realism a identității care exprimă conștiința eclesială ortodoxă.

Confruntarea dintre ideologia care proclamă autosuficiența și încrederea nelimitată în puterea autonomă a omului și conștiința eclesială permite destrămarea unor fantasme și amăgiri construite cu asiduitate printr-o mentalitate robită duhului lumesc. „Confruntarea pare a fi teribil de inegală, din moment ce se opun, pe de o parte, structurile întărite ale unei civilizații care se impune de o manieră irezistibilă în organizarea vieții umane, și de cealaltă parte conștiința ortodoxă care se păstrează numai în experiența liturgică și în discurtul teologic. Este vorba, într-adevăr, de „bobul de grâu" care pare că moare în zadar în pământ – aceasta este Ortodoxia în zilele noastre. Numai că această moarte este speranța și credința ortodocșilor. Problema mărturiei ortodoxe astăzi este de a distinge între îngroparea dădătoare de viață a „bobului de grâu" și stricăciunea lipsită de speranță și fără ieșire care corodează la scenă deschisă structurile civilizației ereziei". „Această civilizație a „echilibrului groazei", a programelor raționale de „fericire genrală", a reziduriilor toxice, a consumației nesățioase, a înrobirii existenței umane de ideologiile totalitariste a ajuns să amenințe voața la scară universală. În această moarte generală, Biserica persistă în a aștepta învierea morților".[2]

---

[1] Alexander Schmemann, *Din apă și din duh*, Ed. Symbol, 1992, p. 92

[2] Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, Ed. Bizantină, București, 1996, pag. 200-201.

Mircea Vulcănescu-mărturisitor al ethosului creştin şi românesc

Mircea Vulcănescu este o personalitate complexă a culturii române, un reprezentant semnificativ al „tinerei generaţii" din perioada interbelică care s-a impus ca filosof, sociolog, economist, profesor de etică. Rădăcinile concepţiei filosofice ale lui Mircea Vulcănescu sunt profund ancorate în lumea românească, sunt marcate de ethosul deopotrivă ortodox şi românesc. Implicaţiile filosofiei sale sunt însă cu deschideri universale.

În contextul contemporan considerăm de mare actualitate valorificarea filosofiei lui Mircea Vulcănescu prin care se dă o mărturie vie şi exemplară despre puterea de viaţă a sufletului creştin şi românesc. Această mărturie este mobilizatoare şi de actualitate semnificativă, ţinând cont că în contextul european de astăzi este esenţială valorificarea patrimoniului cultural şi spiritual românesc. Mărturisirea cu demnitate şi fără complexe a propriei Tradiţii culturale şi spirituale, asumând exigenţele dialogului nu presupune aroganţă, izolare şi autosuficienţă, ci un exerciţiu de aprofundare a propriei identităţi în deschidere faţă de valorile universale.

Mircea Vulcănescu a dovedit că deţinea forţa lăuntrică a gândului exprimat. Filosofia lui nu reprezintă un pretext de afirmare a propriei personalităţi, o materializare a unor ambiţii ascunse. Gândirea lui Mircea Vulcănescu are o dimensiune existenţială, fiind vie şi profundă, răspunzând cu luciditate nevoilor concrete şi frământărilor existente în societatea românească.

În condiţiile unei mentalităţi consolidată uneori prin tirania logicii eficienţei, a rezultatelor palpabile şi a lucrărilor impresionante, taina forţei lăuntrice care nu poate fi cuantificată în cuvinte rostite sau scrise dobândeşte o relevanţă specifică.

Mărturia credinţei lui Mircea Vulcănescu este probată de moartea sa jertfelnică. Ştefan Fay menţiona: „Mircea Vulcănescu a dus în moarte o figură ce a devenit legendară încă din timpul vieţii sale. O figură de o rară frumuseţe în echilibru lăuntric, devenită hieratică în închisoare. Despre viaţa lui, viaţa lui adâncă, de cuget şi de credinţă în creştinismul ortodox românesc, se pot scrie încă multe pagini, şi probabil că se vor scrie. Dar şi despre moartea lui va trebui să se scrie pagini fără de care viaţa lui nu va putea să fie pe deplin înţeleasă. Căci în destin, adeseori, omul îşi rezumă viaţa sa prin moartea sa. Şi este cazul lui Mircea Vulcănescu, acela care a scris şi a transcris de nenumărate ori versul lui Rilke-Dă fiecăruia, Doamne, moartea lui".[3]

În lucrarea *Dimensiunea românească a existenţei*, Mircea Vulcănescu se angajează într-o investigaţie profundă şi lucidă a sufletului românesc. El nu este interesat de formele conjuncturale ale existenţei româneşti, ci se concentrează în identificarea şi exprimarea acelor valori ale României eterne. Dintr-o asemenea perspectivă, este extrem de sugestivă şi de grăitoare, una dintre variantele dedicaţiei lui Vulcănescu către Emil Cioran, referitoare la viziunea exprimată în *Dimensiunea românească a existenţei*: „Lui Emil Cioran, celui dornic de schimbare la faţă, acest răspuns din perspectiva veşniciei româneşti".

Motivaţia demersului filosofului român este actuală pentru generaţiile de astăzi în condiţiile în care trăim într-o lume marcată de o mentalitate dizolvantă de identităţi şi de repere.

Modul de manifestare al sufletului românesc este unul pătruns de taină, de o întrepătrundere între lumea de aici şi lumea de dincolo între care nu există hotare de

[3] Ştefan Fay, *Sokrateion*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 129.

nedepăşit. Vulcănescu arată că românul se simte solidar cu cosmosul şi că pentru el lumea este o „carte de semne", că fiecare gest sau fapt are o anumită semnificaţie şi presupune o rezonanţă universală. Taina existenţei româneşti nu poate fi epuizată în realizări de tip istoric şi de ordin imediat.

Ceea ce este semnificativ în existenţa românească ţine de planul posibilităţilor, de conştiinţa că realitatea manifestă şi observabilă este doar o parte şi nu cea mai semnificativă a realului.

Sufletul românesc este caracterizat de omenie, de ospitalitate, de capacitatea de recunoaştere şi valorificare a alterităţii celuilalt. Ethosul românesc nu se impune constrângător. Împărtăşirea modului de a fi structurat de ethosul românesc nu se realizează printr-o fascinaţie robitoare a minţilor şi inimilor. Îndurarea încercărilor în plan istoric, fie la nivel personal, fie la nivel comunitar nu înseamnă fatalism, ci puterea de asumare jertfelnică a Crucii, dar mereu cu faţa spre Înviere, cu nădejdea în puterea lucrătoare a lui Dumnezeu, care adesea se desăvârşeşte în cele considerate slabe şi neputincioase în faţa lumii.

În această perspectivă există conştiinţa mângâietoare că Dumnezeu conduce întreaga istorie, inclusiv în situaţii care în aparenţă sunt defavorabile. Astfel este asumată voia lui Dumnezeu în faţa ispitei de impunere ostentativă a voii proprii, de încredere exclusivă în lucrarea omenească.

Mircea Vulcănescu accentuează că suferinţele şi încercările neamului românesc trebuie asumate solidar. Crucea neamului este o jertfă care ne pregăteşte pentru biruinţa Învierii neamului. Mai ales în momentele de încercare ni se cere să dovedim concret puterea comuniunii, participarea la suferinţele fraţilor noştri şi asumarea lor efectivă. În vremea actuală dominată de o mentalitate bazată pe individualism care cultivă egoismul şi urmărirea exclusivă a intereselor proprii, este imperativ efortul de recuperare şi valorificare a spiritului de jertfelnicie întrupat într-o existenţă trăită în slujirea neamului.

Mircea Vulcănescu face o analiză lucidă a prezenţei creştinului în lumea marcată de influenţele modernităţii. El evidenţiază condiţia paradoxală a creştinului care este prezent în această lume, dar trăind cu conştiinţa că rădăcinile sale nu sunt din această lume. Analizând influenţele fenomenului secularizării, filosoful român arată că societatea rezultată după mai bine de trei veacuri de modernitate este una în care se trăieşte cu acuitate înstrăinarea de Dumnezeu, de noi înşine şi de semeni.

Soluţia propusă de Vulcănescu creştinilor care se confruntă cu provocările lumii secularizate este profund ancorată în logica eclesială. El arată că Biserica nu trebuie să se acomodeze duhului lumii. Actualizarea Tradiţiei Bisericii nu înseamnă acomodare la logica lumii căzute, ci mărturisirea puterii de viaţă înnoitoare întrupată în memoria vie a Tradiţiei, răspunzând nevoilor concrete şi exigenţelor societăţii contemporane. Comunitatea euharistică plină de viaţă şi de iubire dumnezeiască nu se poate alinia normelor rigide şi impersonale ale unor mecanisme prin care se urmăreşte exclusiv construirea unui rai pământesc.

Ultima parte a textului *Creştinul în lumea modernă* este de-a dreptul profetică. Autorul dă dovadă de un vizionarism formidabil. Mircea Vulcănescu, cu o luciditate impecabilă dublată de un discernământ de mare fineţe, subliniază riscurile amăgirilor majore în care pot fi prinşi creştinii în vremea actuală. El nu abordează un ton triumfalist, accentuând faptul că vremea pe care o trăim este una a cernerii. Tonul lui Vulcănescu nu este unul prăpăstios care să genereze panică sau deznădejde. Dimpotrivă este o prezentare

de mare forţă care ne întăreşte într-o angajare serioasă şi existenţială pe calea creştinismului, ascuţindu-ne astfel discernământul în faţa încercărilor acestui veac.

Mircea Vulcănescu afirmă răspicat: „Nu trebuie să ne înşelăm. Vremea ce vine nu e o vreme de triumf pentru creştinism. Cum n-a fost nici cea care pleacă. Ci ca tot veacul, vremea ce vine e o vreme de încercare. O vreme-n care se vor număra oile de capre, însă nu se vor despărţi cum nici grâul de neghină! S-a schimbat numai sensul ispitelor! Puterile celor ce intră în acest apocalips sunt numărate. Nimic mai primejdios decât să intri-n el naiv şi fără să ştii ce te aşteaptă!".[4]

[4] Mircea Vulcănescu, *Creştinul în lumea modernă* în volumul *Eros şi Logos*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991, p.80-81.